

R111/1

60 - CLENNELLY



R111/1

60 - CHANTILLY



Indische Studien.

Zeitschrift für die Kunde des indischen
Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

DR. ALBRECHT WEBER,

Docent des Sanskrit an der Universität zu Berlin.

In zwanglosen Heften.

Les Facultés
60 - CHATELAIN

E r s t e r B a n d .

Berlin.

Ferd. Dümmler's Buchhandlung.

1850.

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.



Vorwort.

Bei dem ausgedehnten Kreise der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft und bei dem leider nahe bevorstehenden Eingehen der Lassen'schen Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, ist eine Zeitschrift, wie die hier begonnene, Bedürfniss der Wissenschaft. Das ihr zunächst zugewiesene Gebiet beschränkt sich auf »das indische Alterthum«. Dieser Name ist undeutlich und bedarf der Begränzung nach oben und unten. Es ist die Absicht, die Begränzung nach oben eine möglichst luftige sein zu lassen, und allen Abhandlungen Aufnahme zu gewähren, welche die Verknüpfung des indischen Alterthums mit dem indogermanischen zum Gegenstande haben. Auch die Gränze nach unten soll nicht zu ängstlich bewacht werden. Streng genommen würden allerdings nur die beiden ersten Perioden der indischen Entwicklung, die Periode der Veda und die der Vedânga (um einheimische Ausdrücke zu gebrauchen) hierher gehören, doch soll auch die Periode der Upânga, d. i. des indischen Mittelalters, des Epos und der Wissenschaft, hier noch dazu gerechnet werden, insofern die sie be-

IV

treffenden Abhandlungen die Anlehnung an das Alterthum und die fortschreitende Entwicklung danach zum Zwecke haben. Es versteht sich von selbst, dass nur antiquarischen, nicht rein sprachlichen Untersuchungen die Aufnahme offen steht.

Die Umschreibung der Samskritbuchstaben ergibt sich aus folgender Tabelle:

Vocale	a. â. i. î. u. û. ri. rî. ïi. ïî. e. ai. o. au.
Gutturale	k. kh. g. gh. ng (oder auch blos n).
Palatale	c. ch. j. jh. ñ (oder auch blos n).
Cerebrale	t. th. d. dh. n.
Dentale	t. th. d. dh. n.
Labiale	p. ph. b. bh. m.
Halbvocale	y. r. l. v.
Zischlaute	s. ç. sh. h. Visarga h.
Anusvâra	m (die Mspte lesen fast stets Anusvâra statt der Nasale).

Möge das grossartige Vertrauen, welches die Herren Dr. Harrwitz und Grube, die zeitigen Besitzer der Dümmler'schen Buchhandlung, auch unter den jetzigen bedenklichen Zeitverhältnissen der Wissenschaft bewahren, nicht zu Schanden werden! und der Absatz dieses ersten Heftes das baldige Erscheinen des zweiten ermöglichen, für welches schon sehr gewichtige Beiträge vorhanden sind!

Berlin, den 1. August 1849.

Der Herausgeber.

I n h a l t.

1. Madhusûdana-Sarasvatî's encyclopädische Uebersicht der orthodoxen brahmanischen Literatur, S. 1—24; vom Herausgeber.
2. Ueber die Literatur des Sâmaveda, S. 25—67; vom H.
3. Ueber den Taittiriya-Veda, astronomische Data aus beiden Yajus und eine Stelle des Taittiriya-Brâhmana über die Mondhäuser, S. 68—100; vom H.
4. Ueber die Brihaddevatâ, S. 101—120; von A. Kuhn.
5. Das XV. Buch des Atharva-Veda, S. 121—140; von Th. Aufrecht.
6. Skizzen aus Pânini: 1) über den damals bestehenden Literaturkreis, S. 141—157; vom H.
7. Nachrichten aus Calcutta über den Druck des Taittiriya-Yajus und die Bibliotheca indica; S. 158—159.
8. Zwei Sagen aus dem Çatapatha-Brâhmana über Einwanderung und Verbreitung der Ârier in Indien, nebst einer geographisch-geschichtlichen Skizze aus dem weissen Yajus, S. 161—232; vom H.
9. Zur Literatur der Indischen Gesetzbücher, S. 232—246; von A. Stenzler.
10. Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad, S. 247—302; vom H.
11. Der zweite Theil des Yaçna, S. 303—315; von Fr. Spiegel.
12. Ueber den Manusâra, S. 315—320; von R. Rost.
13. Zur ältesten Geschichte der indogermanischen Völker, S. 321—363; von A. Kuhn.
14. Beiträge zur Erläuterung des von Spiegel bearbeiteten Anfangs des 19ten Fargard des Vendidad, S. 364—380; von K. Schlotmann.

15. Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad. Fortsetzung, S. 380—456; vom H.
16. Die Sage von Çunaḥṣepa, S. 457—464; von R. Roth.
17. Nachrichten über und aus Calcutta, S. 464—479; vom H.
 - 1) Catalog der dasigen Sanskrithandschriften. 1838.
 - 2) Kāvyaśaṃgraha. A Sanscrit Anthology by Dr. J. Haeblerlin. 1847.
 - 3) Bibliotheca Indica. 1848 I, 1—12. 1849 II, 1—2.
 - 4) Aus einem Briefe von Dr. E. Roer.
18. Zusätze, Verbesserungen und Nachträge zum ersten Bande der indischen Studien, S. 479—484; vom H.

Die Umschreibung der Sanskritbuchstaben ergibt sich aus folgender Tabelle:

Vocale	a. â. i. ī. u. ū. ri. rī. ḷi. ḷī. e. ai. o. au.
Gutturale	k. kh. g. gh. ng (vor Gutturalen <i>n</i> oder blos <i>n</i>).
Palatale	c. ch. j. jh. ñ (vor Palatalen <i>n</i> oder blos <i>n</i>).
Cerebrale	t. th. d. dh. n.
Dentale	t. th. d. dh. n.
Labiale	p. ph. b. bh. m. Anusvāra <i>m</i> .
Halbvocale	y. r. l. v.
Zischlaute	s. ṣ. sh. h. Visarga <i>h</i> .



Madhusûdana-Sarasvatî's encyclopädische Uebersicht der orthodoxen brahmanischen Litteratur.

Die Bibliothek des E. I. H. in London besitzt zwei ziemlich gute Handschriften dieser kleinen, von Colebrooke vielfach benutzten, Abhandlung: Nr. 1568 (A.) und 2098 (B.). B ist sehr sorgfältig von anderer Hand (B2.) corrigirt und trägt das Datum Samvat 1709, also 1653 p. Chr. Viel früher wird der Verfasser schwerlich zu setzen sein, da er alle 18 Upâpurana aufzählt: siehe Lassen Einleit. zur Bhag. Gitâ p. XVII (der von Sâyana citirte Grammatiker Madhusûdana ist also wol eine andere Person). Er ist Schüler des Viçveçvara-Sarasvatî und Autor eines Commentars zum Bhâgavata Purâna, sowie zur Bhagavadgitâ und hat ausserdem noch mehre kleine auf die Vedântalehre bezügliche Schriften geschrieben, so den Vedânta-Siddhântavindu (Chambers. coll. 309. 52 Blätter, wozu auch ein Commentar von Brahmananda, Schüler des Nârâyana-Tirtha, verfasst ist, siehe Colebrooke miscell. essays I, 337) und die Vedântakalpalatikâ (Chamb. 344. 23 Blätter. Fragment?): ausführlich handelt von ihm Lassen a. a. O. Dass er ein sehr eifriger Anhänger der Vedântalehre war, giebt sich mehrfach auch in diesem Schriftchen zu erkennen. In der nachstehenden Paraphrase habe ich hie und da Etwas ausgelassen, doch natürlich nichts Wesentliches. Ob ich überall das Richtige getroffen, vor Allem beim Schluss, wage ich nicht mit Bestimmtheit zu behaupten, doch hoffe ich es: die Sache ist übrigens nicht so leicht, wie sie aussieht. Termini technici sind noch ein ziemlich wunder Fleck in der Sanskrit-Lexicographie.

Alle Lehrbücher lehren den Glauben an Gott (bhagavat) theils direct, theils indirect: die verschiedenen Grundlagen derselben sollen im Folgenden kurz dargestellt werden. —

Es sind dieser Grundlagen vierzehn; 1) die vier Veda, 2) die sechs Vedânga (Glieder des Veda), 3) die 4 Upânga (Nebenlieder, nämlich die Geschichte (Purâna), die Logik (nyâya),

die Religions-Philosophie (*Mimāṃsā*) und die Rechtsbücher (*dharmaśāstra*), wobei man die *Upapurāṇa* zu der Geschichte, die Lehre der *Vaiṣeṣika* zur Logik, die *Vedānta*-lehre zur Religions-Philosophie, *Mahābhārata* aber und *Rāmāyana*, sowie die *Sāṅkhyalehre*, die Lehre des *Patanjali* (*Yoga*), und die Lehrbücher der *Çivaitischen* und *Vishnuitischen* Secten zu den Rechtsbüchern zählt: diese 14 Grundlagen sind es, die *Yājñavalkya* (*Yogiṣa*) in seiner *smṛiti* (I, 3) meint, wenn er sagt: „Zusammen mit Geschichte, Logik, Religions-Philosophie, Rechtsbüchern und den Veda-Glieder genannten Werken bilden die Veda vierzehn Grundlagen für die Wissenschaften und das Recht.“ Rechnet man hiezu noch 4) die vier *Upaveda* (*Nebenveda*), *Medicin* (*āyurveda*), *Kriegskunst* (*dhanurveda*), *Musik* (*Gāndharvaveda*) und *Lebenskünste* (*arthaśāstram*), so erhalten wir für die *Orthodoxen* (*āstikāḥ*, welcher Name schon gekannt ist im *gana purohita* zu *Pāṇini* V, 1, 128) achtzehn Grundlagen ihrer Lehrbücher, in welchen sämtliche Modifikationen derselben inbegriffen sind (siehe *Wilson Vishnupurāṇa* p. 251). —

Was aber die *Heterodoxen* (*nāstikāḥ*, ebenfalls im *g. purohita* gekannt) betrifft, so haben dieselben andre Grundlagen, die man für sich aufzuzählen hat, da sie unter jenen nicht inbegriffen sind: so theilen sich die *Buddhisten* (*Saugata*) in vier Secten (cf. *Burnouf introd. à l'hist. de Bouddh.* 445. *Csoma de Körös As. Res.* XX, 298. *Colebr. miscell. ess.* I, 391), von denen die eine, die *Mādhyamikāḥ*, den Satz von der Leere des Alls festhält, eine andere, die *Yogācārāḥ*, die geistige Erkenntniß allein als das Ursprüngliche betrachtet, eine dritte, die *Sautrāntikāḥ*, auch äussere Objecte, wenn auch nur durch geistige Induction, anerkennt, eine vierte endlich, die *Vaiśāṇavikāḥ*, denselben wirkliche unmittelbare Existenz zuspricht. Eine andere Classe von *Heterodoxen*, die *Cārvākāḥ* (cf. *Colebr.* I, 402, die *Laukāyatikāḥ*, eine Secte

derselben, sind gekannt im *gana Uktha* zu *Pân. IV, 2, 60* und getadelt *Râmây. II, 109, 29. 30*), hält an dem Zusammen-Bestehen und -Vergehen von Körper und Seele, während die *Digambarâh* (bei *Colebr. I, 380 = Jainâh*) der Seele auch eine körperliche Existenz zugestehen. — Da diese Lehren der Heterodoxen aber nicht auf die Veda begründet sind, und also, ebenso wie die Lehren der *Mlecha* (Nicht-Inder), sich nicht auf Gott beziehen (oder wollen die Worte sagen: „nicht für die Menschen brauchbar sind“?), so sehen wir hier von ihnen ab. — Es wird übrigens im Folgenden stets zugleich mit der äussern Gestalt eines Lehrbuchs auch sein Behuf angegeben werden.

I. Die Veda. Veda heisst der geoffenbarte heilige Text, durch den die religiösen Pflichten und der Glaube an Gott festgestellt sind. Er besteht aus zwei Theilen: den Gebeten (*mantra*), und dem theologischen Commentar darüber (*brâhmana*).

Die Gebete feiern die Gottheit der Ceremonie: sie sind dreifach: *ricah*, in nach Versen gemessenen Metren, *sâmâni*, wenn sie für den Gesang eingerichtet, *yajûnshi*, wenn sie keines von beiden sind. Zu letzteren, den Yajus, rechnet man auch noch die *Nigadâh*, d. i. Aufforderungen an die Priester, das ihnen grade Obliegende auszuführen (die sich indess hauptsächlich in den *Brâhmana* finden). —

Das *Brâhmana*, der theologische Commentar über die Gebete, theilt sich ebenfalls dreifach (cf. *Colebr. I, 19*): es enthält: 1) Vorschriften für das Ceremoniell (*vidhi*, liturgisch), 2) Erläuterungen des demselben zu Grunde liegenden Sinnes (*arthavâda*, exegetisch), 3) Stellen, die keines von Beiden sind (sondern mehr dogmatisch). Die Vorschriften nun sind wieder vierfach getheilt. Theils wird nur einfach die Ceremonie angegeben, z. B. „eine dem Agni geweihte Gabe in acht Schalen wird geopfert“, oder es wird auch die Veranlassung genannt, z. B. mit dem Neumonds- und Vollmonds-

Opfer opfre, wer nach dem Himmel strebt“, oder die Mittel, z. B. „mit Reis möge er opfern“, „Holzscheite opfert er“, oder endlich es wird die ganze Handlung geschildert. — Die Ceremonien selbst aber theilen sich ihrerseits wieder zwiefach, in attributäre (*guna-karma*) und in wesentliche (*arthakarma*). Die attributären Ceremonien sind sämmtlich nur Glieder der Haupt-Handlung, sie beziehen sich auf die Vorbereitungen dazu, wie die Anordnung der Feuer, das Fällen des zur Opfersäule bestimmten Baumes, das Lesen der Schrift, das Melken der Kühe, das Auspressen der Somastengel, das Abtheilen des Reises, das Schmelzen der Opferbutter, das Besprengen der Reiskörner, das Anschauen derselben durch die Gattin des Opfernden etc. Wesentliche Ceremonien dagegen sind die Haupthandlungen sowol, als die zu ihnen gehörigen Glieder, welche theils auf die augenblickliche Ausführung derselben, theils auf ihre zukünftige Frucht hinwirken. — Die Erläuterungen, der zweite in einem Brähmana behandelte Gegenstand, sind theils sonst Bestreitbares rechtfertigend, theils auch anderweitig Anerkanntes anführend, theils endlich anderweitig weder Bestrittenes noch Anerkanntes auf eigne Autorität hin meldend. — Drittens endlich die Stellen in einem Brähmana, in denen das Verhältniss der Dinge zu Gott betrachtet wird, heissen *vedântavâkyam*, d. i. Lehre von dem Endziel der Vedas. —

Der solcher Art aus einem Werketheil (*karmakânda*) und aus einem Andachtsheil (*brahmakânda*) bestehende Veda dient zur endlichen Befreiung der Seele von allen irdischen Verhältnissen: in Bezug auf seine Anwendung beim Opfer ist er dreifach gespalten: des Hotri (Anrufers) Obliegenheiten werden im *Rigveda*, die des Adhvaryu (Opferpriesters) im *Yajurveda*, die des Udgâtri (Sängers) im *Sâmaaveda* gelehrt: die des Brahman (Oberpriesters) und des opfernden Hausherrn sind in allen dreien verstreut. Der *Atharvaveda* wird beim Opfer nicht gebraucht

(cf. Colebr. I, 13): sein Inhalt ist äusserst verschieden von dem der übrigen Veda, da er sich auf Reinigungs-, Besänftigungs-, Verfluchungs- u. dgl. Ceremonieen bezieht. Jeder Veda ist in verschiedene Çākḥās (Zweige, Schulen, Recensionen) getheilt: die Verschiedenheit derselben bezieht sich aber nur auf den Werke-Theil, nicht auf den Andachts-Theil. —

II. Die Glieder der Veda (Vedāṅga, siehe Roth Einleitung zur Nirukti p. XIV folg.). 1) Die Çixā (Lehre) handelt von den Accenten, der Quantität und der Aussprache der Laute. Ohne die richtige Kenntniss dieser Punkte recitirt, verliert jeder mantra (Vers) seine Bedeutung (siehe Roth, p. XIX) und wendet sich zum Nachtheil des Recitirenden, wie es dem Indraçatru ging, der als „Feind (Besieger) des Indra“ erfleht war, durch falsche Accentuation bei diesem Gebet aber als „den Indra zum Feinde (Besieger) habend“ geboren ward (die Geschichte ist erzählt im Çatap. Brāhmaṇa. I. 6, 3, 8). Die in 5 Capiteln von Pāṇini verfasste Çixā bezieht sich auf sämtliche Veda gemeinschaftlich, die Eigenthümlichkeiten jedes Veda für sich dagegen in seinen verschiedenen Çākḥās werden in den von verschiedenen Weisen (muni) verfassten Prātiçākhyas abgehandelt (siehe Roth Zur Gesch. d. Lit. des Veda p. 55: und besser in seiner Einleitung zur Nirukti p. XLII).

2) Vyākaranam, die Grammatik, das zweite, māheçvaram (von Maheçvara, Çiva herrührend) genannte vedāṅgam, besteht aus drei Theilen, zunächst aus dem in acht Büchern durch Maheçvara's Gnade verfassten Lehrbuch des Pāṇini, dann aus Kātyāyana's Anmerkungen (vārtikās) dazu, und endlich aus dem grossen Commentare des Patanjali. Die andern Grammatiken, z. B. die von Kumāra herrührende etc., gehören nicht zu den Vedāṅgas, da sie sich nur auf die gewöhnliche Sprache, nicht auch auf die vedische einlassen.

3. Zum Verständniss des Sinnes der durch Çixā und Vyākara-

nam nach Laut und Bildung richtig erkannten vedischen Worte verfasste Yâska ein Niruktam (Auslegung) in 13 Büchern, und als einen Auszug daraus in fünf Büchern eine Nighantu (kurze Synonymik).

4. Das Chandas, metrische Lehrbuch, verfasst von Pingala, behandelt in den 3 ersten Büchern die vedischen Metra mit ihren Unterabtheilungen, in den fünf letzten die in den Itihâsa (Epos) und Purânas gebräuchlichen Metra. —

5. Zur Belehrung über die bei den vedischen Ceremonien zu beobachtenden Zeitverhältnisse dienen die Jyautisha, astronomische Lehrbücher, von dem heiligen Âditya (Sonne) und von Garga und Anderen verfasst. —

6. Zur Kenntniss der angemessenen Feier der verschiedenen Ceremonien und der bei den einzelnen Schulen sich hiebei ergebenden Verschiedenheiten dienen die Kalpasûtra (Ausführungs-Lehrbücher): die Obliegenheiten des Hotri werden gelehrt in den Sûtra des Âçvalâyana, Çânkhâyana*) etc.: die des Adhvaryu in den Sûtra des Baudhâyana, Âpastamba, Kâtyâyana etc., die des Udgâtri in denen des Lâtyâyana, Drâhyâyana etc.

III. Die Upânga, Nebenglieder der Vedas. 1) Die von dem heiligen Bâdarâyana verfassten Purâna behandeln die Schöpfungen und Zerstörungen der Welt, die Genealogieen der Götter, die Regierungen der in den einzelnen Weltperioden herrschenden Manus und die Thaten ihrer Nachkommen (siehe Wilson: Vishnupurâna preface p. V). Es sind ihrer 18 mit folgenden Namen (siehe Wilson ebend. pag. XIV): Brahmapurâna, Padmapurâna, Vishnupurâna, Çivapurâna, Bhâgavatapurâna, Nâradyapur., Mârândeyap., Agnip., Bhavishyap., Brahmavaivartap., Linggap., Varâhap., Skandap.,

*) So und nicht Çânkhâyana oder Sânkhyâyana ist der Name des Sûtra-verfassers. Ein Sânkhyâyana ist genannt im Taitt. Araṇyaka, daher wol die Verwechslung.

Vāmanap., Kūrmap., Matsyap., Garudap., Brahmāndapurāna. An sie schliessen sich 18 Upapurāna (siehe Wilson a. a. O. p. LV): 1) das von Sanatkumāra verfasste, 2) das Nārasinham, 3) das Nāndam (? Nandim cod.), 4) Ćivadharmam, 5) Daurvāsam, 6) Nāradīyam, 7) Kāpilam, 8) Mānavam, 9) das von Uçanas verfasste, 10) Brahmāndam, 11) Vārunam, 12) das von Vaçishtha verfasste kālīpurānam, 13) das von demselben verfasste, Lainggam genannte, Māheçvaram, 14) das Sāmbapurānam, 15) das Sauram, 16) das Pāraçaram, 17) das Māricam, 18) das Bhārgavam. —

2) Die Logik (Nyāya) ist in Gautama's Ānvixiki (Uebersicht) in 5 Büchern dargestellt. Sie lehrt die Erkenntniss der Wahrheit durch Darweisung, Definirung und Erforschung folgender 16 Categorien (s. Colebr. I, 264. 265): Beweis, Gegenstand des Beweises, Zweifel, Ursache, Beispiel, Schluss, Schlussglied, Deductio ad absurdum, Vergewisserung, Aufstellung, Bestreitung, Einwurf, Scheingrund, Verdrehung, Floskeln (?) und Verweisung. Verwandt ist das von Kanāda in 10 Büchern verfasste Vaiçeshika - (Unterschieds-) Lehrbuch: es behandelt die 6 Categorien: Substanz, Accidenz, Handlung, Gemeinsamkeit, Besonderheit, Zusammenfügung, wozu andere noch als siebente die Negation gesellen.

3) Die Mīmāṃsā (Religions-Philosophie) theilt sich zwiefach, in einen Werke-Theil und in einen Speculations-Theil.

1. Die karmamīmāṃsā, der Werke-Theil, handelt von den

*) Die hier folgende, etwas abrupt angeschlossene, Aufzählung der Upapurāna ist in çloka und scheint daher aus einem dieser Werke selbst entnommen. Da codex B. 1653 datirt ist, so kann man ohne Weiteres die Abfassung dieser damals schon anerkannten Werke mindestens um 100 Jahre zurückschieben: sonach würde keines Falls irgend eines der Upapurāna später als 1550 zu setzen sein: diese Periode muss aber offenbar noch weiter hinausgeschoben werden, da es ja ganz unbestimmt ist, welcher Zeitraum zwischen der Abfassung dieses Schriftchens durch Madhusūdana und der 1653 gemachten Abschrift davon verlossen war.

religiösen Pflichten. Das Lehrbuch derselben ist in 12 Büchern von Jaimini abgefasst: das erste Buch belehrt (siehe Colebr. I, 304. 305.) über die Auctorität der religiösen Pflichten, das 2te bis 4te über ihre Verschiedenheiten, Theile und ihre Absicht, das 5te über die Reihenfolge ihrer Ausführung, das 6te über die Qualificirung zu dieser, das 7te giebt allgemeine, das 8te specielle Vorschriften, das 9te handelt von Modificationen, das 10te von Ausnahmen, das 11te von gleichzeitiger Ausübung mehrer Nebenhandlungen zu einem Zwecke, das 12te endlich von zufälligem Zusammenreffen mit einer anderen Handlung. An dieses Lehrbuch des Jaimini schliesst sich noch ein anderes desselben Weisen in vier Büchern, Samkarshanakāṇḍam oder auch Devatākāṇḍam genannt, welches die Bedienung (der Götter?) zum Gegenstande hat. —

2. Die Çārīrakamīmāṃsā, der Speculations-Theil, handelt von Gott und von der Welt als der Incarnation Gottes. Das Lehrbuch derselben ist in 4 Büchern von Bādarāyana (sonst auch Vyāsa genannt) abgefasst (und trägt die Namen Vyāsaśūtra, Brahmasūtra, Vedāntasūtra). Das erste Buch (cf. Colebr. I, 337 flg.) lehrt, dass alle Stellen in den Vedas direct oder indirect auf den einen, untheilbaren Gott (das brahman) sich beziehen, dessen Attribute ausführlich discutirt werden. Die von andern Lehrbüchern, wie denen der Sāṅkhyalehre, der Yogalehre, des Kanāda dagegen erhobenen Einwände und aufgestellten Ansichten werden im zweiten Buche widerlegt, besonders aber der scheinbare Widerspruch vieler Stellen der Vedas aufzulösen gesucht. Das dritte Buch handelt von dem Wege zur Vollkommenheit, zunächst von Tod und Wiedergeburt der Einzel-Seele, dann von ihrem Zustande während der Verkörperung und von der Natur Gottes (der All-Seele), und endlich von den äusseren (Einsiedelei, Opfer etc.) und inneren (Busse, Meditation etc.) Mitteln zur richtigen Erkenntniss des göttlichen Wesens. Das vierte Buch bespricht die durch diese Erkenntniss erlangte

Erlösung der Seele von der individuellen Existenz schon im Leben und dann weiter nach dem Tode ihre Absorption in Gott, bei welcher verschiedene Grade unterschieden werden, je nach der Intensität der Erkenntniss. — Dieses Lehrbuch ist das Hauptwerk, alle andern Lehrbücher dienen nur zu seiner Ergänzung, drum ist es vorzüglich hoch zu achten, und zwar in der von dem verehrungswürdigen Çankara (in seinem Commentar dazu) gegebenen Auffassung.

4. Die dharmaçâstra, Gesetzbücher, beschäftigen sich mit den Pflichten der verschiedenen Kasten und Lebensstufen: sie rühren von verschiedenen Verfassern her, wie Manu, Yājñavalkya, Vishnu, Yama, Angiras, Vasishtha, Daxa, Samvarta, Çâtâpata, Parâçara, Gautama, Çankha, Likhita, Hârîta, Âpastamba, Uçanas, Vyâsa, Kâtyâyana, Brihaspati, Devala, Nârada, Paishînasi u. s. w. — Ihnen ist zuzurechnen das von Vyâsa verfasste Mahâ-Bhârata und Valmiki's Râmâyana: ebenso die Sâmkhya lehre und Andere, von denen aber unten besonders und für sich die Rede sein wird. —

IV. Die Upavedas. 1) Der Âyurveda (Lebenskunde, Heilkunde) in 8 sthâna's (Abtheilungen) ist von Brahman, Prajâpati, den Açvins, Dhanvantari, Indra, Bharadvâja, Âtreya, Agnivaîçya u. s. w. gelehrt und von Caraka zusammengestellt worden: Suçruta hat ein andres Lehrbuch in 5 Abtheilungen verfasst: ebenso Vâgbhatta und Andre, doch ohne besondere Unterschiede (?). Auch ein kâmaçâstram, von dem Liebesgenusse handelnd, gehört zum Âyurveda, das des Suçruta ist genannt von den stimulantia: Vâtsyâyana hat ein besonderes kâmaçâstra in 5 Büchern geschrieben: es soll dasselbe Gleichgültigkeit gegen den sinnlichen Genuss predigen, da, selbst wenn man auf dem durch Lehrbücher erhellten Wege demselben fröhnt, doch nur Schmerz allein das Ende bleibt. Das cikitsâçâstram (Heilkunde) handelt von den Krankheiten und ihrer Heilung. —

2) Der Dhanurveda (Bogenkunde, Kriegskunst) ist in vier

Büchern von Viçvâmitra verfasst. Das erste Buch handelt von den Waffen und den Kriegern. Die Waffen sind vierartig, geworfene wie Wurfscheiben (astram genannt), nicht geworfene wie Schwerter (çastram heissend), geschwungene wie Wurf^{er}speck, geschossene wie Pfeile. Die Krieger sind zu Fuss, Wagen, Elephant oder Ross. Königsweihe, Augurien und Omina werden ferner noch in dem ersten Buche behandelt. Die 3 andern Bücher geben über geheimnissvolle, verschiedenen Göttern geweihte Waffen Auskunft, deren Gebrauch mit Zaubersprüchen verknüpft ist. Dieser Upaveda ist für die Kriegerkaste bestimmt, deren Pflicht es ist, die Leute vor Feinden und Räubern zu schützen, ebenso auch das von Brahman, Prajâpati u. s. w. durch Viçvâmitra her geleitete dharmaçâstram. —

3) Der Gândharvaveda von Bharata verfasst lehrt Gesang, Musik und Tanz, und dient zur Erfreung der Götter.

4) Das arthaçâstram (Gegenstandslehrbuch) ist sehr mannigfaltig: so giebt es Lehrbücher für die Lebensklugheit, für Veterinärkunst, für Handwerker, für Köche, für das Schachspiel (hier soll doch wol auch die Mathematik her gehören!) u. s. w. —

Diese 18 Wissenschaften zusammen sind es, die man mit dem Namen trayî, Dreieit, benennt. *)

Das Sâmkhyalehrbuch, in 6 Büchern von dem heiligen Kapila verfasst, behandelt den Unterschied zwischen Natur und Geist: Das erste Buch (siehe Colebr. I, 232) spricht von den sinnlichen

*) Das Wort trayî bezieht sich stets nur auf die drei ersten Vedas. — Ebenso seltsam ist es, dass Madhusûdana, nachdem er so eigentlich sein Resumé beschlossen hat, auf einmal wieder erst noch zu den nun folgenden Werken zurückkehrt, die er ja doch eigentlich, der im Eingange gegebenen Eintheilung gemäss, schon oben bei den Rechtsbüchern hätte besprechen sollen, wo er aber ausdrücklich auf seinen Schluss verweist. Hält er etwa die nun folgenden Werke nicht für orthodox genug (cf. Colebr. I, 228.), um sie in einer Reihe mit den bisherigen aufzuführen, und für nicht heterodox genug, um sie ganz zu übergehen?

Objecten, das zweite von den Wirkungen der Materie, das dritte von der Gleichgültigkeit gegen die sinnlichen Objecte, das vierte von hierher gehörigen Legenden, das fünfte ist zur Widerlegung der Gegner bestimmt, und das sechste fasst das bisher Gelehrte nochmals zusammen. — Eng verbunden ist das von Patanjali in 4 Büchern verfasste Yoga-Lehrbuch, welches die tiefe Versenkung in die Meditation (über die Natur des Geistes) zum Gegenstande hat, und die äusseren Mittel dazu, sowie die dadurch erlangten übernatürlichen Kräfte und geistige Isolirung behandelt (siehe Colebr. I, 235). — Hieran schliesst sich das (angeblich) von Paçupati (Çiva) in 5 Büchern zusammengestellte und nach ihm Pâçupata m benannte Lehrbuch an, welches die Befreiung der lebenden Seele (hier paçu, „gebunden“, genannt) aus den Banden des Irrthums (Schmerzes) bezweckt (siehe Colebr. I, 406 folg.): die individuelle Seele als Wirkung, Gott als Ursache, die tiefe Meditation (yoga) an ihn den Herrn der Seelen (Paçupati), die dabei vorgeschriebenen heiligen Ceremonien (vidhi) und endlich jene Befreiung werden in diesem Buche behandelt. — Ebenso ist verwandt das Vishnuitische von Nârada und Andern verfasste Pancarâtram-Lehrbuch (siehe Colebr. I, 413 folg.), in welchem folgende 4 Principien dargestellt sind: Vâsudeva (Vishnu) als Urheber des Alls, als höchster Herr, aus ihm hervorgehend die Samkarshana genannte einzel-lebendige Seele, aus dieser folgend Pradyumna, das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, und endlich das Aniruddha genannte Selbstbewusstsein: diese letzteren drei sind nur Theile (Emanationen) des heiligen Vâsudeva, und von ihm ungetrennt in ihm lebend und wehend. —

Somit sind die verschiedenen Grundlagen übersichtlich dargestellt. Fasst man Alles zusammen, so giebt es drei Grundprincipien, nämlich die Lehre von der Entstehung der Welt 1) durch einen atomistischen Anfang, 2) durch Veränderung eines Urstoffes,

3) durch eine Verwirrung (Täuschung) Gottes. Erde-, Wasser-, Licht- und Luft-Atome, sich zu zwei vereinend und so stufenweise bis zum Brahma-Ei (Schöpfungspunkte) verdichtend, beginnen die Welt: die bisher nicht-seiende Wirkung entsteht durch die Thätigkeit der Faktoren, dies ist die erste Ansicht, die der Logiker und Speculativen. Die Materie wandelt sich als Geist, dann als Bewusstsein u. s. w. stufenweise zur Welt: die vorher schon, in äusserst feiner Gestalt, seiende Wirkung entfaltet sich durch die Thätigkeit der Ursache: dies ist die zweite Ansicht, die der Sāṅkhyalehre, der Yogalehre, der Lehre des Patanjali (warum diese Wiederholung? die Yogalehre ist ja doch eben die des Patanjali!), und der Lehre des Paçupati. Die Welt ist eine Umwandlung Gottes, sagen die Vishnuiten. Der durch sich selbst allein leuchtende, ewig selige, zweitlose Gott nimmt kraft eigener Täuschung, nur zum Schein, Weltgestalt an: dies ist die dritte Ansicht, die der Theisten. — Dieser dritten Ansicht *), dass die Welt nur eine Täuschung ist, gemäss, glauben nun alle Weisen, welche Verfasser von Grundlehren sind (auch die, welche darin die erste und zweite Ansicht vertreten), an einen zweitlosen höchsten Herrn, denn diese Weisen sind nicht (so) bethört (dass sie nicht die alleinige Wahrheit jener Ansicht erkennen sollten), da sie ja Alles wissen, jedoch um dem Unglauben derer, welche den äusseren Dingen ergeben sind, abzuwehren, dass man nämlich nicht alsbald in das Wesen des Geistes (?) Eingang finde, haben sie verschiedene Wege dazu dargestellt. Wer aber diesen ihren Glauben verkennend, ihn sogar bei mit dem Veda nicht übereinstimmenden Punkten übersehend die von ihnen dargestellten Ansichten als gültig annimmt, der wandelt auf verschiedenem Wege als sie (?). Sie selbst aber sind alle tadellos. —

*) Dieser Ansicht huldigt Madhusūdāna selbst und sucht sie darum wol nun auch allen Uebrigen unterzuschieben (?).

अथ मधुसूदनसरस्वतीकृतौ प्रस्थानभेदः ॥

श्रीगणेशाय नमः ॥ अथ सर्वेषां शास्त्राणां भगवत्येव ता-
त्पर्यं साक्षात्परम्परया वेति समासेन तेषां प्रस्थानभेदोऽत्रो-
द्दिश्यते ॥ तथाहि । ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्ववेद इ-
ति वेदाश्चवारः शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं ह्नन्दो ज्योति-
षमिति वेदाङ्गानि षट् पुराणन्यायमीमांसाधर्मशास्त्राणि चेति
चवार्थपाङ्गानि । अत्रापपुराणानामपि पुराणेऽन्तर्भावः वैशेषिक-
शास्त्रस्य न्याये वेदान्तशास्त्रस्य मीमांसायां महाभारतरामायण-
योः सांख्यपातञ्जलपाशुपतवैष्णवादीनां धर्मशास्त्रे मिलित्वा च-
तुर्दश विद्याः ॥ तथा चोक्तम् (याज्ञवल्क्य° १.३.)

पुराणन्यायमीमांसाधर्मशास्त्राङ्गमिश्रिताः ।

वेदाः स्थानानि विद्यानां धर्मस्य च चतुर्दशेति ॥

एतद्वै चतुर्भिरुपवेदैः सहिता अष्टादश विद्या भवन्ति ।
आयुर्वेदो धनुर्वेदो गान्धर्ववेदोऽर्थशास्त्रं चेति चवार उपवेदाः ॥
सर्वेषां चास्तिकानामेतावत्येव शास्त्रप्रस्थानानि अन्येषामप्ये-
कदेशिनामेतेष्वेवात्तर्भावात् (*) ॥

ननु नास्तिकानामपि प्रस्थानान्तराणि सन्ति तान्येतेष्वनन्तर्भा-
वात्पृथग्गणयितुमुचितानि । तथा हि । शून्यवादेनैकं प्रस्थानं
माध्यमिकानाम् क्षणिकविज्ञानमात्रवादेनान्ययोगाचाराणाम्
ज्ञानाकारानुमेयक्षणिकवाक्यार्थवादेनापरं सौत्रान्तिकानाम् प्रत्य-
क्षसलक्षणक्षणिकवाक्यार्थवादेनापरं वैभाषिकाणाम् एवं सौ-
गतानां प्रस्थानचतुष्टयम् तथा देहात्मवादेनैकं प्रस्थानं चा-
र्वाकाणाम् एवं देहातिरिक्तदेहपरिमाणात्मवादेन (1.) द्वितीयं
प्रस्थानं दिगम्बराणाम् । एवं मिलित्वा नास्तिकानां षट् प्र-
स्थानानि । तानि कस्मान्नोच्यन्ते । सत्यम् । वेदवाक्यवाक्तेषां
म्लेक्षादिप्रस्थानवत्परम्परयापि पुरुषार्थानुपयोगिवाडुपेक्षणीय-

(*) °येकादेशि°? oder °येकादशि°?

मेव । इह च साक्षाद्वा परम्परया वा पुमर्थोपयोगिनां वेदो-
पकरणानामेव (2.) प्रस्थानानां भेदो दर्शितः । ततो न न्यु-
नवशङ्कावकाशः ॥ अथ संक्षेपेणैषां प्रस्थानानां स्वतन्त्रभेदहे-
तुः (3.) प्रयोजनभेद उच्यते बालानां व्युत्पत्तये ॥

तत्र धर्मब्रह्मप्रतिपादकमपौरुषेयं प्रमाणवाक्यं वेदः स च
मन्त्रब्राह्मणात्मकः ॥ तत्र मन्त्रा अनुष्ठानकारकभूतद्रव्यदेव-
ताप्रकाशकाः । तेऽपि त्रिविधाः ऋग्यजुःसामभेदात् । तत्र पा-
दब्रह्मगायत्र्यादिहृन्दोविशिष्टा ऋचः अग्निमीले पुरोहितमित्या-
द्याः । ता एव गोतिविशिष्टाः सामानि । तदुभयविलक्षणानि
यजुंषि । अग्नेदग्नीन्विहरेत्यादिसंबोधनरूपा निगदमन्त्रा अपि
यजुरक्तभूता एव । तदेवं निरूपिता मन्त्राः ॥

ब्राह्मणमपि त्रिविधम् विधिरूपमर्थवादरूपं तदुभयविल-
क्षणरूपं च ॥ तत्र शब्दभावना विधिरिति भट्टटाः (4.) नि-
योगो विधिरिति प्राभाकराः (5.) इष्टसाधनता विधिरिति ता-
र्किकादयः सर्वे । विधिरपि चतुर्विधः उत्पत्त्यधिकारविनि-
योगप्रयोगभेदात् । तत्र कर्मस्वरूपमात्रबोधको विधिरुत्पत्ति-
विधिः आग्नेयोऽष्टाकपालो भवतीत्यादिः । सेतिकर्तव्यताकस्य
करणस्य यागादेः फलसंबन्धबोधको विधिरधिकारविधिः दर्श-
पूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेतेत्यादिः । अङ्गसंबन्धबोधको
विधिर्विनियोगविधिः व्रीहिभिर्यजेत समिधो यजतीत्यादिः ।
साङ्गप्रधानकर्मप्रयोगैक्यबोधकः पूर्वोक्ताविधित्रयमेलनरूपः प्र-
योगविधिः ॥ स च श्रौत इत्येके कल्प्य इत्यपरे ॥ कर्मस्व-
रूपं च द्विविधम् गुणकर्म अर्थकर्म च ॥ तत्र क्रतुकर्मकारका-
ण्याश्चित्य विहितं गुणकर्म । तदपि चतुर्विधम् । उत्पत्त्या-
प्यविकृतिसंस्कृतिभेदात् । तत्र वसन्ते ब्राह्मणोऽग्नीनादधीत
यूपं तक्षतीत्यादौ आधानतक्षणादिना संस्कारविशेषविशिष्टा-
ग्नियूपादेरुत्पत्तिः । स्वाध्यायोऽध्येतव्यः गां पयो देगधीत्यादौ
अध्ययनदोहनादिना विद्यमानस्यैव स्वाध्यायपयःप्रभृतेः प्रा-

प्तिः । सोममभिषुणोति व्रीहीनवहन्ति आश्वं विलापयतीत्या-
दौ अभिषवावघातविलापनैः सोमादीनां विकारः । व्रीही-
न्योक्षति पक्ष्यवेक्षतऽइत्यादौ प्रोक्षणावेक्षणादिभिर्व्रीक्षादिद्व-
व्याणां संस्कारः ॥ एतच्चतुष्टयं चाङ्गमेव ॥ तथा क्रतुकारका-
ण्याश्रित्य विहितमर्थकर्म च द्विविधम् अङ्गं प्रधानं च । अ-
न्यार्थमङ्गम् अनन्यार्थं प्रधानम् अङ्गमपि द्विविधम् संनिपत्यो-
पकारकमाराडुपकारकं च । तत्र प्रधानस्वनूपनिर्वाहकं प्रथ-
मम् फलोपकारि द्वितीयम् ॥ एवं संपूर्णाङ्गसहितो विधिः प्र-
कृतिः विकलाङ्गसंयुक्तो विधिर्विकृतिः तदुभयविलक्षणो वि-
धिर्द्विविहोमः ॥ एवमन्यदप्यूह्यम् । तदेवं निरूपितो विधि-
भागः ॥ ॥ प्राशस्त्यनिन्दान्यतरलक्षणया विधिविशेषभूतं (6.)
वाक्यमर्थवादः । स च त्रिविधः गुणवादोऽनुवादो भूतार्थ-
वादश्चेति । तत्र प्रमाणान्तरविरुद्धार्थबोधको गुणवादः आदि-
त्यो यूप इत्यादिः । प्रमाणान्तरप्राप्तार्थबोधकोऽनुवादः अग्नि-
हिंसस्य भेषजमित्यादिः । प्रमाणान्तरविरोधतत्प्राप्तिरहितार्थबो-
धको भूतार्थवादः इन्द्रो (7.) वृत्राय वज्रमुद्यदित्यादिः ।
तदुक्तम्

विरोधे गुणवादः स्यादनुवादोऽवधारिते ।

भूतार्थवादस्तद्वानादर्थवादस्त्रिधामत इति ॥

तत्र त्रिविधानामप्यर्थवादानां विधिस्तुतिपरवे समानेऽपि भू-
तार्थवादानां स्वार्थेऽपि प्रामाण्यम् देवताधिकरणन्यायात् ।
अबाधिताज्ञातज्ञापकत्वं हि प्रामाण्यम् तच्च बाधितविषयवा-
ज्ञातज्ञापकत्वाच्च न गुणवादानुवादयोः । भूतार्थस्य तु स्वार्थे
तात्पर्यरहितस्याप्यौत्सर्गिकं प्रामाण्यं न विहन्यते ॥ तदेवं
निरूपितोऽर्थवादभागः ॥ ॥ विध्यर्थवादोभयविलक्षणं तु वे-
दान्तवाक्यम् । तच्चाज्ञातज्ञापकत्वेऽप्यनुष्ठानाप्रतिपादकवान्न वि-
धिः । स्वतः पुरुषार्थपरमानन्दज्ञानात्मकब्रह्मणि स्वार्थे उप-
क्रमोपसंहारादिषड्विधतात्पर्यलिङ्गवत्तया स्वतःप्रमाणभूतं सर्वा-

नपि विधीनतःकरणशुद्धिद्वारा स्वशेषतामापादयदन्यशेषवा-
भावाच्च । तस्मादुभयविलक्षणमेव वेदान्तवाक्यम् तच्च क्वचि-
दज्ञातज्ञापकवमात्रेण विधिरिति व्यपदिश्यते । विधिपदरहि-
तप्रमाणवाक्यत्वेन क्वचिद्वैतार्थवाद इति व्यवह्रियतइति न
दोषः ॥ ॥ तदेवं निवृत्तपितं त्रिविधं ब्राह्मणम् ॥

एवं च कर्मकाण्डब्रह्मकाण्डात्मको वेदो धर्मार्थकाममो-
क्षहेतुः । स च प्रयोगत्रयेण यज्ञनिर्वाहार्थमृग्यजुःसामभेदेन
भिन्नः । तत्र हैत्रप्रयोग (8.) ऋग्वेदेन आध्वर्यवप्रयोगो यजु-
र्वेदेन औद्गात्रप्रयोगः सामवेदेन ब्राह्मयाज्ञमानप्रयोगौ तत्रैवा-
न्तर्भूतौ । अथर्ववेदस्तु यज्ञानुपयुक्तः शान्तिपौष्टिकाभिचारादि-
कर्मप्रतिपादकत्वेनात्यन्तविलक्षणा एव ॥ एवं प्रवचनभेदात्प्र-
तिवेदं भिन्ना भूयस्यः शाखाः (9.) । एवं च कर्मकाण्डे व्या-
पारभेदेऽपि सर्वासां वेदशाखानामेकतूपवमेव ब्रह्मकाण्डे ॥ ॥

इति चतुर्णां वेदानां प्रयोजनभेदेन भेद उक्तः ॥ अथाङ्गा-
नामुच्यते । तत्र शिक्षायाः उदात्तानुदात्तस्वरितह्रस्वदीर्घप्लु-
तादिविशिष्टस्वरव्यञ्जनात्मकवर्णाच्चारणविशेषज्ञानं प्रयोजनम्
तदभावे मन्त्राणामनर्थकत्वात् तथा चोक्तम् (शि° ५२.)

मन्त्रो हीनः स्वरतो वर्णतो वा मिथ्या प्रयुक्तो न तमर्थमाह ।
स वाग्वज्रो यज्ञमानं हिनस्ति यथेन्द्रशत्रुः स्वरतोऽपराधा-
दिति ॥ तत्र सर्ववेदसाधारणो शिक्षा अथ शिक्षां प्रवक्ष्यामो-
त्यादिपञ्चखण्डात्मिका पाणिनिना प्रकाशिता । प्रतिवेद-
शाखं च भिन्नरूपा प्रातिशाख्यसंक्षिता अन्यैरेव मुनिभिः प्र-
दर्शिता ॥

एवं वैदिकपदसाधुवक्षानेनोहादिकं व्याकरणस्य प्रयोज-
नम् तच्च वृद्धिरादैजित्याद्यध्यायाष्टकात्मकं महेश्वरप्रसादेन भ-
गवता पाणिनिनैव प्रकाशितम् । तत्र कात्यायनेन मुनिना
पाणिनीयसूत्रेषु वार्तिकं विरचितम् । तद्वार्तिकस्योपरि च भ-
गवता मुनिना पतञ्जलिना महाभाष्यमारचितम् । तदेतन्निमु-

निव्याकरणं वेदाङ्गं माहेश्वरमित्याख्यायते । कौमारादिव्याकरणाणि तु न वेदाङ्गानि किं तु लौकिकप्रयोगमात्रज्ञानार्थीनीत्यवगतव्यम् ॥

एवं शिक्षाव्याकरणाभ्यां वर्णोच्चारणपदसाधुत्वे ज्ञाते वैदिकमन्त्रपदानामर्थज्ञानाकाङ्क्षायां तदर्थं भगवता यास्केन समाम्नायः समाम्नातः स व्याख्यातव्य इत्यादि त्रयोदशाध्यायकं निरुक्तमारचितम् । तत्र च नामाख्यातनिपातोपसर्गभेदेन चतुर्विधं पदज्ञातं निरूप्य वैदिकमन्त्रपदार्थानामर्थः प्रकाशितः । मन्त्राणां चानुष्ठेयार्थप्रकाशनद्वारेणैव करणवात्पदार्थज्ञानाधीनत्वाच्च वाक्यार्थज्ञानस्य मन्त्रस्थपदार्थज्ञानाय निरुक्तमवश्यमपेक्षितमन्यथानुष्ठानासंभवात् सृण्येव जर्भरी तुर्फरीतूऽइत्यादि-
 दुत्तूहाणां (निरु^० १३. ५.) प्रकारान्तरेणार्थज्ञानस्यासंभवनीयत्वाच्च ॥ एवं निघण्टवोऽपि (10.) वैदिकद्रव्यदेवतात्मकपदार्थपर्यायशब्दात्मका निरुक्तात्तर्भूता (11.) एव । तत्रापि निघण्टुसंज्ञकः पञ्चाध्यायात्मको ग्रन्थो भगवता यास्केनैव कृतः ॥

एवमृद्धमन्त्राणां पादबद्धकन्दोविशेषविशिष्टवात्तदज्ञाने च निन्दाश्रवणाच्छन्दोविशेषनिमित्तानुष्ठानविशेषविधानाच्च कन्दोज्ञानाकाङ्क्षायां तत्प्रकाशनाय धी श्री स्त्रीमित्याद्यष्टाध्यायात्मिका कन्दोविवृत्तिर्भगवता पिङ्गलेन विरचिता । तत्राप्यलौकिकमित्यन्तेनाध्यायत्रयेण गायत्र्युष्णिगनुष्टुब्बृहती पङ्क्तिस्त्रिष्टुब्जगतीति सप्त कन्दांसि सावान्तरभेदानि निरूपितानि । अथ लौकिकमित्यारभ्याध्यायपञ्चकेन पुराणेतिहासादवुपयोगीनि लौकिकानि कन्दांसि प्रसङ्गान्निरूपितानि व्याकरणे लौकिकपदनिरूपणवत् ॥

एवं वैदिककर्माङ्गदशीदिकालज्ञानाय ज्यौतिषं भगवता आदित्येन गर्गादिभिश्च प्रणीतं बद्धविधमेव ॥

शाखान्तरीयगुणोपसंहारेण वैदिकानुष्ठानक्रमविशेषज्ञानाय कल्पसूत्राणि तानि च प्रयोगत्रयभेदान्निविधानि । तत्र हैत्र-

प्रयोगप्रतिपादकान्याश्चलायनशाङ्खायनादिप्रणीतानि (12.) आ-
ध्वयवप्रयोगप्रतिपादकानि बौधायनापस्तम्बकात्यायनादिप्रणी-
तानि औद्गात्रप्रयोगप्रतिपादकानि लाट्टयायनद्राह्यायणादिप्र-
णीतानि ॥

एवं निवृत्तपितः षष्णामङ्गानां प्रयोजनभेदः ॥ चतुर्णामुपाङ्गा-
नामधुनोच्यते ॥ तत्र सर्गप्रतिसर्गविंशमन्वत्तरवंशानुचरितप्र-
तिपादकानि भगवता बादरायणेन कृतानि पुराणानि । तानि
च ब्राह्मं पाद्मं वैष्णवं शैवं भागवतं नारदीयं मार्काण्डेयमा-
ग्नेयं भविष्यं ब्रह्मवैवर्तं लैङ्गं वाराहं स्कान्दं वामनं कौर्म
मात्स्यं गारुडं ब्रह्माण्डं चेत्यष्टादश ॥

आद्यं सनत्कुमारेण प्रोक्तं वेदविदां वराः ।

द्वितीयं नारसिंहाख्यं तृतीयं नान्दमेव (13.) च ॥

चतुर्थं शिवधर्माख्यं दैर्वांसं पञ्चमं विदुः ।

षष्ठं तु नारदीयाख्यं कापिलं सप्तमं विदुः ॥

अष्टमं मानवं प्रोक्तं ततश्चेशनसेरितम् ।

ततो ब्रह्माण्डसंज्ञं तु वारुणाख्यं ततः परम् ॥

ततः कालीपुराणाख्यं वाशिष्ठं मुनिपुङ्गवाः ।

ततो वाशिष्ठं (14.) लैङ्गाख्यं प्रोक्तं महेश्वरं परम् ॥

ततः सांवपुराणाख्यं ततः सौरं महाउत्तम् ।

पाराशरं (15.) ततः प्रोक्तं मारोचाख्यं ततः परम् ।

भार्गवाख्यं ततः प्रोक्तं सर्वधर्मार्यसाधकम् ॥

एवमुपपुराणान्यनेकप्रकाराणि द्रष्टव्यानि ॥

न्यायऽआन्वीक्षिकी पञ्चाध्यायी गौतमेन प्रणीता । प्रमा-
णप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादगल्प-
वितण्डाहेवाभासकलजातिनिग्रहस्थानाख्यानां षोडश पदार्था-
नामुद्देशलक्षणपरीक्षाभिस्तत्त्वज्ञानं तस्याः प्रयोजनम् ॥ एवं
दशाध्यायं वैशेषिकं शास्त्रं कणादेन प्रणीतम् । द्रव्यगुणक-
र्मसामान्यविशेषसमवायानां षष्ठां पदार्थानामभावसप्तमानां

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां व्युत्पादनं तस्य प्रयोजनम् । एतदपि न्यायपदेनोक्तम् ॥

एवं मीमांसापि द्विविधा कर्ममीमांसा शारीरकमीमांसा च । तत्र द्वादशाध्यायी कर्ममीमांसा अथातो धर्मज्ञिज्ञासेत्याद्यन्वाहार्ये च (15.) दर्शनादित्यन्ता भगवता जैमिनिना प्रणीता । तत्र धर्मप्रमाणम् धर्मभेदाभेदौ शेषशेषिभावः क्रवर्थपुरुषार्थभेदेन प्रयुक्तिविशेषः श्रुत्यर्थपठनादिभिः क्रमभेदः अधिकारविशेषः सामान्यातिदेशः विशेषातिदेशः ऊहः बाधः तत्त्वम् प्रसङ्गश्चेति क्रमेण द्वादशाध्यायानामर्थः ॥ तथा संकर्षणकाण्डमप्यध्यायचतुष्टयात्मकं जैमिनिप्रणीतम् तच्च देवताकाण्डसंज्ञया प्रसिद्धमप्युपासनाख्यकर्मप्रतिपादकवात्कर्ममीमांसान्तर्गतमेव ॥ ॥ तथा चतुर्ध्यायी शारीरकमीमांसा अथातो ब्रह्मज्ञिज्ञासेत्यादिरनावृत्तिः शब्दादित्यन्ता जीवब्रह्मैकवसाक्षात्कारहेतुः श्रवणाख्यविचारप्रतिपादकान्यायानुपदर्शयन्ती (17.) भगवता बादरायणेन कृता । तत्र सर्वेषामपि वेदान्तवाक्यानां साक्षात्परम्परया वा प्रत्यगभिन्नाद्वितीये ब्रह्मणि तात्पर्यमिति समन्वयः प्रथमाध्यायेन प्रदर्शितः । तत्र च प्रथमे पादे स्पष्टब्रह्मलिङ्गायुक्तानि वाक्यानि विचारितानि । द्वितीये पादे वस्पष्टब्रह्मलिङ्गान्युपास्यब्रह्मविषयाणि । तृतीये पादेऽस्पष्टब्रह्मलिङ्गानि प्रायशोऽज्ञेयब्रह्मविषयाणि (18.) । एवं पादत्रयेण वाक्यविचारः समापितः । चतुर्थपादे तु प्रधानविषयत्वेन संदिश्यमानान्यव्यक्ताज्ञादिपदानि (19.) चिन्तितानि ॥ एवं वेदान्तानामद्वये ब्रह्मणि सिद्धे समन्वये तत्र संभावितस्मृतितर्कादिप्रयुक्तैस्तर्कैर्विरोधमाशङ्क्य तत्परिहारः क्रियतः इत्यविरोधो द्वितीयाध्यायेन दर्शितः । तत्राप्यपादे साङ्ख्ययोगकाणादादिस्मृतिभिः सांख्यादिप्रयुक्तैस्तर्कैश्च विरोधो वेदान्तसमन्वयस्य परिहृतः । द्वितीये पादे सांख्यादिमतानां दुष्टवं प्रतिपादितं स्वपक्षस्थापनपरपक्षनिवारणरूपपर्वद्वयात्मकवा-

द्विचारस्य (20.) । तृतीये पादे महाभूतसृष्ट्यादिश्रुतीनां परस्परविरोधः पूर्वभागेन (21.) परिहृतः उत्तरभागेन तु जीवविषयाणाम् । चतुर्थपादे इन्द्रियविषयश्रुतीनां विरोधः परिहृतः ॥ तृतीयेऽध्याये साधननिवृत्तपणम् । तत्र प्रथमे पादे जीवस्य परलोकगमनागमननिवृत्तपणेन वैराग्यं निवृत्तपितम् । द्वितीये पादे पूर्वभागेन वृत्तपदार्थः शोधितः उत्तरभागेन तत्पदार्थः । तृतीये पादे निर्गुणे ब्रह्मणि नानाशाखापठितापुनरुक्तपदोपसंहारः (22.) कृतः प्रसङ्गाच्च सगुणनिर्गुणविद्यासु शाखान्तरीयगुणोपसंहारानुपसंहारौ (23.) निवृत्तपितौ । चतुर्थे पादे निर्गुणब्रह्मविद्याया बहिरङ्गसाधनान्याश्रमयज्ञादीन्यन्तरङ्गसाधनानि शमदमनिदिध्यासनादीनि च निवृत्तपितानि ॥ चतुर्थेऽध्याये सगुणनिर्गुणविद्ययोः फलविशेषनिर्णयः कृतः । तत्र प्रथमे पादे श्रवणाद्यावृत्त्या (24.) निर्गुणं ब्रह्म साक्षात्कृत्य जीवतः पापपुण्यालेपलक्षणा जीवन्मुक्तिरभिहिता । द्वितीये पादे म्रियमाणस्योत्क्रान्तिप्रकारश्चित्तिः । तृतीये पादे सगुणब्रह्मविदो मृतस्योत्तरमार्गोऽभिहितः । चतुर्थे पादे पूर्वभागेन निर्गुणब्रह्मविदो विदेहकैवल्यप्राप्तिरुक्ता उत्तरभागेन सगुणब्रह्मविदो ब्रह्मलोकस्थितिरुक्तेति ॥ इदमेव सर्वशास्त्राणां मूर्धन्यम् शास्त्रान्तरं सर्वमस्यैव शेषभूतमितोदमेव मुमुक्षुभिरादरणीयं श्रीशंकरभगवत्पादोदितप्रकारेणेति रहस्यम् ॥

एवं धर्मशास्त्राणि मनुयाश्चवल्क्यविष्णुयमाङ्गिरोवसिष्ठदक्षसंवर्तशातातपपराशरगौतमशङ्खलिखितहारीतापस्तम्बोशनोव्यासकात्यायनबृहस्पतिदेवलनारदपैठीनसिप्रभृतिभिः (25.) कृतानि वर्णाश्रमधर्मविशेषाणां विभागेन प्रतिपादकानि ॥ एवं व्यासकृतं महाभारतं वाल्मीकिकृतं रामायणं च धर्मशास्त्रेऽष्टव्यासकृतं स्वयमितिहासवेन प्रसिद्धम् ॥ सांख्यादीनां धर्मशास्त्रान्तर्भावेऽपीह स्वशब्देनैव निर्देशात्पृथगेव संगतिर्वाच्या ॥

अथ वेदचतुष्टयस्य क्रमेण चत्वार उपवेदाः ॥ तत्रायुर्वेद-

स्याष्टौ स्थानानि भवन्ति सूत्रं शरीरमैन्द्रियं चिकित्सा निदानं विमानं विकल्पः सिद्धिश्चेति । ब्रह्मप्रज्ञापत्यश्चिधन्वत्तरोन्द्र-
भरद्वाजात्रेयाग्निर्यैश्यादिभिरुपदिष्टश्चरकेण संक्षिप्तः । तत्रैव सु-
श्रुतेन पञ्चस्थानात्मकं प्रस्थानान्नरं कृतम् । एवं वाग्भट्टादि-
नापि (26.) ब्रह्मधेति (27.) न शास्त्रभेदः । कामशास्त्रम-
प्यायुर्वेदानगर्गतमेव । तत्रैव सुश्रुतेन वागीकरणाख्यकामशा-
स्त्राभिधानात् । तत्र वात्स्यायनेन पञ्चाध्यायत्मकं कामशास्त्रं
प्रणीतम् तस्य च विषयवैराग्यमेव प्रयोजनम् शास्त्रोद्दीपित-
मार्गेणापि विषयभोगे दुःखमात्रपर्यवसानात् । चिकित्साशा-
स्त्रस्य रोगतत्साधनरोगानिवृत्तितत्साधनज्ञानं (28.) प्रयोज-
नम् ॥

एवं धनुर्वेदः पादचतुष्टयात्मको विश्वामित्रप्रणीतः । तत्र
प्रथमो दीक्षापादः द्वितीयः संग्रहपादः तृतीयः सिद्धिपादः च-
तुर्थः प्रयोगपादः । तत्र प्रथमे पादे धनुर्लक्षणमधिकारिनिह-
पणं च कृतम् अत्र धनुःशब्दश्चापे ब्रूढोऽपि धनुर्विधायुधे प्र-
वर्तते । तच्चतुर्विधम् मुक्तममुक्तं मुक्तामुक्तं यन्त्रमुक्तम् मुक्तं
चक्रादि अमुक्तं खड्गादि मुक्तामुक्तं शल्यावान्तरभेदादि (29.)
यन्त्रमुक्तं शरादि । तत्र मुक्तमस्त्रमुच्यते अमुक्तं शस्त्रमित्युच्य-
ते । तदपि ब्राह्मवैष्णवपाशुपतप्राज्ञापत्याग्नेयादिभेदादनेक-
विधम् । एवं साधिदैवतेषु समन्त्रकेषु चतुर्विधायुधेषु येषा-
मधिकारः क्षत्रियकुमाराणां तदनुयायिनां च ते सर्वे चतुर्वि-
धाः पदातिरथगजतुरगावृद्धाः । दीक्षाभिपेकशकुनमङ्गलकरणा-
दिकं च सर्वमपि प्रथमे पादे निहूपितम् । सर्वेषां शस्त्रवि-
शेषाणामाचार्यस्य च (31.) लक्षणपूर्वकं संग्रहणप्रकारो दर्शि-
तः द्वितीयपादे । (32.) गुरुसंप्रदायसिद्धानां शस्त्रविशेषाणां
(33.) पुनःपुनरभ्यासो मन्त्रदेवतासिद्धिकरणमपि निहूपितं
तृतीयपादे । एवं देवतार्चनाभ्यासादिभिः सिद्धानामस्त्रविशे-
षाणां प्रयोगश्चतुर्थपादे निहूपितः । क्षत्रियाणां स्वधर्माचरणं

शुद्धं दुष्टस्य दण्डः चोरादिभ्यः (34.) प्रज्ञापालनं च धनुर्वे-
दस्य प्रयोजनम् । एवं च ब्रह्मप्रज्ञापत्यादिक्रमेण (35.) वि-
श्वामित्रप्रणीतं धर्मशास्त्रम् ॥

एवं गान्धर्ववेदशास्त्रं भगवता भरतेन प्रणीतम् । तत्र गी-
तवाद्यनृत्यभेदेन ब्रह्मविधोऽर्थः । देवताराधननिर्विकल्पकस-
माध्यादिसिद्धिश्च गान्धर्ववेदस्य प्रयोजनम् ॥

एवमर्थशास्त्रं च ब्रह्मविधम् । नीतिशास्त्रमश्वशास्त्रं शिल्पशास्त्रं
सूपकारशास्त्रं चतुःषष्टिकलाशास्त्रं चेति नानामुनिभिः प्रणीतं
तत्सर्वमस्य च सर्वस्य लौकिकवत्प्रयोजनभेदे द्रष्टव्यः ॥

एवमष्टादश विद्यास्त्रयोशब्देनोक्ताः । अन्यथा न्यूनताप्रस-
ङ्गात् ॥ तथा सांख्यशास्त्रं भगवता कपिलेन प्रणीतम् अथ
त्रिविधदुःखात्यन्तनिवृत्तिरत्यन्तपुरुषार्थ इत्यादिषडध्यायम् तत्र
प्रथमेऽध्याये विषया निवृत्तिः द्वितीयेऽध्याये प्रधानकार्या-
णि तृतीयेऽध्याये विषयेभ्यो वैराग्यम् चतुर्थेऽध्याये विरक्तानां
पिङ्गलाकुरवादीनामाख्यायिकाः (36.) पञ्चमेऽध्याये परपक्ष-
निर्णयः षष्ठे सर्वार्थसंक्षेपः । प्रकृतिपुरुषविवेकज्ञानं सांख्य-
शास्त्रस्य प्रयोजनम् ॥

तथा योगशास्त्रं भगवता पतञ्जलिना प्रणीतम् अथ योगा-
नुशासनमित्यादिपादचतुष्टयात्मकम् । तत्र प्रथमपादे चित्त-
वृत्तिविरोधात्मकः समाधिर्भ्यासवैराग्यनृपं च तत्साधनं नि-
वृत्तिः । द्वितीये पादे विक्षिप्तचित्तस्यापि समाधिसिद्ध्यर्थं
यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टाङ्गानि
निवृत्तिपादानि । तृतीये पादे योगविभूतयः । चतुर्थे पादे कै-
वल्यमिति । तस्य च विज्ञातीयप्रत्ययनिरोधद्वारेण (37.) नि-
दिध्यासनसिद्धिः प्रयोजनम् ॥

तथा पशुपतिमतं पाशुपतं शास्त्रं पशुपतिना पशुपाशवि-
मोक्षणाय अथातः पाशुपतं योगविधिं व्याख्यास्याम इत्यादि-
पञ्चाध्यायं विरचितम् । तत्राध्यायपञ्चकेनापि कार्यनृपो जीवः

पशुः (38.) कारणं पतिरीश्वरः योगः पशुपतौ चित्तसमाधानम् विधिर्भस्मना त्रिषवणस्नानादिर्निवृत्तः (39.) दुःखान्तसंज्ञा (40.) मोक्षश्च प्रयोजनम् । एतदेव कार्यकारणयोगविधिदुःखान्ता इत्याख्यायते ॥

एवं वैष्णवं नारदादिभिः कृतं पञ्चरात्रम् । तत्र वासुदेव-संकर्षणप्रद्युम्नानिरुद्धाश्चत्वारः पदार्था निवृत्तिपिताः । भगवान्वासुदेवः सर्वकारणं परमेश्वरः तस्मादुत्पद्यते संकर्षणाख्यो जीवः तस्मान्मनः प्रद्युम्नः तस्मादनिरुद्धोऽहंकारः । सर्वे चैते भगवतो वासुदेवस्यैवांशभूताः तदभिन्ना एवेति भगवतो वासुदेवस्य मनोवाक्कायवृत्तिभिराराधनं कृत्वा कृतकृत्यो भवतीत्यादि च निवृत्तिपितम् ॥

तदेवं दर्शितः प्रस्थानभेदः ॥ सर्वेषां च संक्षेपेण त्रिविध एव प्रस्थानभेदः । तत्रारम्भवाद एकः परिणामवादो द्वितीयः विवर्तवादस्तृतीयः । पार्थिवाप्यतैजसवायवीयाश्चतुर्विधाः परमाण्वो द्रव्यणुकादिक्रमेण ब्रह्माण्डपर्यन्तं जगदारभन्ते । असदेव कार्यं कारकव्यापारादुत्पद्यत इति प्रथमस्तार्किकाणां मीमांसकानां च । सत्त्वरजस्तमोगुणात्मकं प्रधानमेव महदहंकारादिक्रमेण जगदाकारेण (41.) परिणमते । पूर्वमपि सूक्ष्मरूपेण सदेव कार्यं कारणव्यापारेणाभिव्यजत इति द्वितीयः पक्षः सांख्ययोगपातञ्जलपाशुपतानाम् । ब्रह्मणः परिणामो (42.) जगदिति वैष्णवानाम् । स्वप्रकाशपरमानन्दाद्वितीयं ब्रह्म स्वमायावशान्निमथ्यैव (43.) जगदाकारेण कल्पत इति तृतीयः पक्षो ब्रह्मवादिनाम् ॥ सर्वेषां प्रस्थानकर्तृणां मुनीनां विवर्तवादपर्यवसानेनाद्वितीये परमेश्वरदेव प्रतिपाद्ये तात्पर्यम् न हि ते मुनयो भ्रान्ताः सर्वज्ञवात्तेषाम् किंतु बहिर्विषयप्रवणानामापाततः पुरुषार्थे प्रवेशो न संभवतीति नास्तिक्यवराणाय तैः प्रकारभेदाः प्रदर्शिताः । तत्र तेषां तात्पर्यमबुद्धा वेदविरुद्धेऽप्यर्थे तात्पर्यमुत्प्रेक्षमाणास्तन्मतमेवोपादेय-

वेन गृह्णो जना नानापथज्ञो (43.) भवन्तीति सर्वमनव-
द्यम् ॥ ॥ इति श्रीमधुसूदनसरस्वतीविरचितः प्रस्थानभेदः
समाप्तः ॥ ॥

1.) देहाद्यति° A. 2.) °पकारणा° A. 3.) °भेदे हेतुः A. 4.) भाद्र-
टाः A. 5.) प्रभा° B1. 6.) °णायया विधिशेष° A. 7.) इन्द्रो व-
ब्रह्मस्तः पुरंदरः B2. 8.) होत्र° B. 9.) भूयस्यो गाथाः B. 10.) नि-
घण्डुरपि A. 11.) °त्मको निरुक्तान्तर्गत A. 12.) °सांख्यायनादि°
B. शांख्यायनादि° A. 13.) नन्दिमेव A.B. 14.) वासिष्ठ B. वा-
शिष्ठ A. 15.) परा° A.B. 16.) °हार्य A. 17.) °व्यविवा° B.
18.) °शो ज्ञेय° A.B. 19.) संदिष्यसामान्यव्यक्ता° A.B1. 20.) °त्म-
कादि° A. B. 21.) पूर्वभागेन fehlt A. B1. 22.) °पठिता° A.
23.) °गुणोपसंहारौ A.B1. 24.) वृत्त्या A.B. 25.) °पैटीनसि° B.
26.) °भटा° A. 27.) ब्रह्मविशेषीति A. B1. 28.) °धननिवृत्ति°
A.B1. 29.) शक्त्या° B2. °वातरमेदादि B. 30.) अमु° - च्यते
fehlt A.B1. 31.) च fehlt A. 32.) दर्शितः । A.B1. 33.) °क्षाना
पुनः A. 34.) °रणं दुष्टदस्युचो° A. °रणं युधं दुवदस्युचो B1.
35.) °प्राज्ञा° A. B. 36.) °कुरादी° A.B1. 37.) °प्रत्यय° fehlt A.
38.) पशुः fehlt A.B1. 39.) °स्मनाषणस्त्रा A. 40.) °वातरसंज्ञो
A. 41.) °कारे A. 42.) °णामी A.B. 43.) °ह्य मा° A. 44.) °थ-
युषो B1. siehe Bhartṛih. I, 59. —

A. W.



Ueber die Literatur des Sāmaveda

mit specieller Beziehung auf:

Die Hymnen des Sāma-Veda, herausgegeben, übersetzt und mit Glossar versehen von Theodor Benfey. LXVI. 256. 308.

Leipzig. F. A. Brockhaus. 1848. 10 Thlr.

(Dieser Aufsatz war ursprünglich für die Hallische Allg. Lit. Z. bestimmt.)

Es ist nunmehr schon 60 Jahre her, seit zuerst das Sanskrit die Wissbegier der Europäer erregte, 30 Jahre, seit die deutsche Wissenschaft sich diesem Studium zuwandte. Die Stellung der sogenannten klassischen Philologie ist seit dieser Zeit eine ganz veränderte geworden, die Sprachvergleihung hat ihr den historischen Boden unter den Füßen weggeräumt und sie hinübergeführt auf ein ferneres Gebiet näher der Quelle zu. Für Grammatik und Lexicon ist kein Heil, keine Heimath zu finden ausser durch Hülfe des Sanskrit, man tappt sonst überall im Dunkeln; zwar wird man auch so noch oft genug von dem klaren Lichte der Gewissheit verlassen, aber es hellt sich doch vor unseren Tritten und, ein Punkt erklärt, flammt es gleich auf an vielen andern. Dies verdanken wir dem Studium der Sanskritsprache: bei weitem weniger erfolgreich war lange Zeit das Studium der Sanskritliteratur. Die Indianisten konnten nur späte Werke ihren Arbeiten zu Grunde legen, die, wenn sie auch hie und da in ästhetischer Beziehung von ziemlichem Werthe, doch allmählig dem Studium dieser Litteratur den Charakter literarischer Curiosität aufzudrücken drohten, insofern sie, weil theils zur Zeit der schon völlig eingetretenen Consolidirung des specifisch indischen Elements theils und zwar grössten Theils zur Zeit der gänzlichen Entartung desselben geschrieben,

dem allgemeinen wissenschaftlichen Interesse für die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes darum im Ganzen sehr wenig Genüge darboten, weil jenes specifisch indische Element eigentlich ein ziemlich unerquickliches ist, und das Studium desselben nur dann erst Bedeutsamkeit erhält, wenn es nicht schon als Fertiges, Gewordenes, Entartetes uns entgegentritt, sondern bis in seine in allgemein menschlichen (und speciell indogermanischen) Verhältnissen und Ideen begründeten Ursprünge zurückverfolgt werden kann. Da that vor 12 Jahren Friedrich Rosen, ungeirrt durch die grossen Schwierigkeiten, die sich ihm entgegenstellten, den kühnen Schritt und ging an eine Herausgabe der ältesten heiligen Schriften der Inder, des Rigveda. Leider war es ihm nicht vergönnt, lange daran zu arbeiten, aber von dem nach seinem frühen Tode 1838 erfolgten Erscheinen des ersten Bandes des Rigveda datirt sich eine neue Periode in dem Studium der Sanskritliteratur. Die Kräfte der Sanskritphilologen richteten sich immer entschiedener auf die Vedas, jene heiligen Denkmäler altindischer und zum Theil sogar noch indogermanischer Vorzeit, besonders seit durch die grossartige Liberalität des jetzigen Königs auf Vermittelung des Geheimerath Bunsen die Berliner Bibliothek einen reichen Schatz darauf bezüglicher Manuscripte erlangt hatte. Auch in Indien selbst begann man ziemlich gleichzeitig an die Herausgabe vedischer Texte zu gehen, und zwar — im Interesse der Mission: denn nicht nur für das allgemein wissenschaftliche Interesse ist die Herausgabe der Vedas von hoher Bedeutung, sondern sie ist auch von der grössten practischen Wichtigkeit. Während die Jesuiten früher den Indern ihre Vedas verdächtigt, oder gar, unterstützt durch die allgemeine Unkenntniss derselben, ihnen selbstgemachte Tractate unterzuschieben gesucht hatten *), während die protestantischen

*) Zu dergleichen apokryphischen, von christlichen Verfassern herrührenden, aber indischen Ursprung vorgebenden Werken möchte ich

Missionäre bisher hauptsächlich durch Bibelübersetzungen zu wirken strebten, fing man nunmehr an, den Feind im eignen Lager aufzusuchen. Das ganze jetzige Religions- und Cultus-Gebäude der Inder beruht nämlich angeblich auf den Vedas: sobald nun diese nicht mehr in ihr bisheriges mysteriöses Dunkel gehüllt sind, sondern offen und frei für Jedermanns Einsicht darliegen, muss theils das Falsche jener angeblichen Begründung sich herausstellen, theils überhaupt der Geist der religiösen Critik geweckt werden und so mit der Zeit dem traurigen Zustande religiöser Versumpfung in Indien die Richterstunde schlagen. Ob dabei die christliche Mission gewinnen wird, wie die Missionare glauben, ist eine Frage für sich. Jedenfalls aber muss und wird die critische, vorurtheilslose Herausgabe und Erklärung der vedischen Texte den Indern gegenüber einst eine der Lutherschen Bibelübersetzung analoge Stellung einnehmen. Und es wird tüchtig gearbeitet an Publication dieser Texte. Von Dr. M. Müller's Ausgabe der Rigvedahymnen erscheinen bald die ersten 80 Bogen. Der Text von Yâska's sich eng daran anschliessender *Nirukti* ist von Prof. Roth mit einer sehr werthvollen Einleitung herausgegeben. Die beiden ersten Hefte meiner Edition des weissen Yajus, der Vâjasaneyi Sanhitâ sowol als des Çatapatha Brâhmana, sind bereits erschienen. Der schwarze Yajus oder Taittiriya-Veda (so genannt von der bunten *) Mischung von

auch die Kural des Tiruvalluvar rechnen, welche Herr Ariel in Pondichery im Novemberheft des Journal asiatique 1848 in sehr lobpreisenden Worten, und zwar als echt indisches Werk, bespricht.

*) Diese meine Erklärung wird gerechtfertigt durch die Auctorität Vidyâranya's (Colebrooke m. e. I, 59), welche der durch seine Belesenheit ausgezeichnete Râmakrishna im Beginn seines vortrefflichen Commentares (*Samskâraganapati*) zu Pâraskara's grihyasûtra (E. I. H. 440. 577. 912.) citirt, nachdem er über den höheren Werth des weissen Yajus, den geringeren des schwarzen Yajus ausführlich sich verbreitet hat: seine Worte lauten: Vidyâranya çripâdair vyâkhyâtatvena âdhvaryavam kvacid dhautram kvacid ity avyavasthayâ buddhimâlinyâhetutvâd tad yajuh krishnam iryate.

Mischung von Mantras, hymnenartigen, und Brähmanas, prosaischen, Stücken, wird hoffentlich durch Dr. E. Roer in Calcutta, den Herausgeber der daselbst unter der Aegide der asiatischen Gesellschaft erscheinenden neuen *bibliotheca Indica*, in dieser ausschliesslich für Texte bestimmten Zeitschrift ans Tageslicht gefördert werden. In Europa ist wegen Mangels an Handschriften an eine Edition desselben nicht zu denken. An der *Atharvavedasanhitā* arbeiten die Herren Dr. S. Th. Aufrecht in Berlin und Guis. Bardelli in Pisa, leider mit getrennten Hilfsmitteln, die nur vereinigt zu einer Ausgabe hinreichen werden. Die *Sanhitā* des *Sāmaveda* endlich ward schon 1842 durch den Missionar J. Stevenson mit einer sich peinlich genau an den indischen Commentar anlehnenden Uebersetzung edirt und ist nunmehr durch Herrn Professor Benfey in Göttingen in einer der deutschen Wissenschaft würdigen Weise neu bearbeitet erschienen; an diese neue Ausgabe der *Sāmaveda*-Hymnen schliessen sich die folgenden Bemerkungen an.

Nachdem Hr. B. auf den ersten XII Seiten die ihm zu Gebote stehenden critischen Hilfsmittel beschrieben hat, wendet er sich p. XIII—XV zu einer allgemeinen, sehr kurzen Discussion über den *Sāmaveda* und die ihm zugehörige Literatur: dies ist offenbar der schwächste, mangelhafteste Theil in der ganzen Ausgabe, und ich sehe mich dadurch veranlasst, meine eignen Untersuchungen auf diesem Gebiet mitzutheilen, so viel dieselben auch noch zu wünschen übrig lassen.

Der Name *Sāman* (nach Hn. B.'s wol richtiger Erklärung: Composition, Melodie, Gesang, *√sam*) kommt sehr häufig in den *Vedas* selbst (und im Text des *Pāṇini*) vor, neben den Namen *Rik* und *Yajus* (siehe mein spec. *Vāj. S. II, p. 114. 207*). Auch die Benennung *Sāmaveda* neben *Rigveda* und *Yajurveda* findet sich

in dem zweiten Theile des Çatapatha-Brâhmana (XI, 5, 8, 3 etc.) und im Shadvinça-Brâhmana I, 5. V, 1. Ob man dabei schon an geordnete Texte denken darf, ist mindestens zweifelhaft, und bedarf erst genauerer Untersuchung. Dass die Veda sich gegenseitig nennen, auch selbst ihren eignen Namen anführen, ist eine in Indien sehr gewöhnliche Erscheinung, die sich wol nur so erklären lässt, dass nach-langem mündlichen traditionellen Aufbewahrtsein die endliche schriftliche Reduction ziemlich gleichzeitig stattfand. Der Name, mit welchem in allen, älteren wie späteren Schriften, Citate aus der Sâmavedaliteratur eingeleitet werden, ist: Chandogâh *) (cf. Çat. Br. X, 5, 4, 29 neben Adhvaryavañ und Bahvricâñ), „die Gebetsänger“ und Chândogyam (Pân. IV, 3, 129). Der Name uktha (Pân. IV, 2, 60 n. Vâj. S. spec. II, 88) erscheint sehr häufig als Name einzelner Sâmâ's, doch gehört er nicht ausschliesslich dem S. V. zu: Çat. Br. X, 5, 4, 20 steht er sogar dem yajus und sâmâ gegenüber als ric vertretend. — Die Grundlage des S. V. nun bilden 1472 ric (von denen 71 noch nicht im Rigveda nachgewiesen sind,) die theils in ihrer Ric - Gestalt, nur mit Sâmâ-Accenten versehen auftretend die Sanhitâ des S. V. bilden **), theils nach bestimmten Gesetzen modificirt und in Sâmâ umgeschmolzen

*) Aus Pânini ergibt sich für die Bedeutung des Wortes chandas folgende Reihenfolge: 1) Wunsch, ichâ IV, 4, 93, siehe Wilson sub v. 2) Wunschlied, Gebet, mantra, gegenüber den Brâhmanas IV, 2, 66: dann ausgedehnter selbst brâhmanârtham III, 2, 73 (oder soll dies gerade umgekehrt heissen: brâhmananirâsârtham?): und endlich im weitesten Sinne überhaupt für vede, gegenüber von loke, bhâshâyâm und deren Çlokas (IV, 3, 102 n.). 3) Metrum III, 3, 34. IV, 2, 55. VIII, 3, 94.

**) Welche wiederum in zwei besondere Theile zerfällt, in das ârcikam (cf. Pân. IV, 3, 72), wo die einzelnen ric in daçat Decaden (cf. Pân. V, 1, 60. Çat. Br. X, 1, 2, 2. 9. XIII, 3, 1, 14. 4, 1, 3. Vâj. S. Sp. II, 207). Daçati ist ursprünglich Locativ) eingetheilt sind, und in das staubhikam (auch uttarârcikam), wo mehrere derselben, gewöhnlich drei, in einen stobha zusammengefasst werden.

vier gâna, Gesangbücher, für die Ceremonien beim Somaopfer, formen, von denen zwei, das Grâmageyagânam *), und das Aranyagânam, sich auf das Ârcikam, die beiden andren, das Ūhagânam und Ūhyagânam **), sich auf das Staubhikam beziehen. — Die einzelnen Ric kehren in diesen Gâna mehrfach, einige zehnmal und öfter wieder, jedesmal mit verschiedenen in den codicibus selbst angemarkten und für das Ârcikam ausserdem noch in einem besonderen Werke, dem sogenannten Rishibrâhmanam, aufgezeichneten Namen benannt, die theils den Namen ihrer jedesmaligen Verfasser entlehnt, theils anderen, oft dunklen Ursprunges sind. Die Bildung einzelner dieser Namen lehrt Pân. V, 2. 59. Einige derselben finden sich in hohen Ehren schon in der Vâjasa-neyi-Sanhitâ (cf. Vâj. S. spec. II, 111 seq.), sehr viele mehr im Çatap. Br. (ibid. 207.) Aus der häufigen Wiederholung der in sâma umgewandelten ric erklärt sich die sonst bei der geringen Zahl dieser (1471) auffallend grosse, übrigens doch noch dunkle Anzahl

*) So muss es wol jedenfalls heissen, statt des sinnlosen Veyagâna, Vegâna der Handschriften. Aehnliche Verstümmelungen finden sich bei den Benennungen der Bücher des Çatapatha Brâhmana, z. B. Havyana für Haviryajna, Ekavâi für Ekapâdikâ, Sâmcî für Samciti.

**) Eine sehr seltsame, völlig unbegründete Vermuthung äussert Hr. B. p. VIII, wenn er in den Schlussworten von Ch. 200 — samâptam tripâthiçivaçamkarena svaritam „den berühmten Vedântisten Çankara als denjenigen bezeichnet sieht, welcher die (musikalische) Accentuation zum Uhyagâna, vielleicht auch den übrigen, bezeichnet habe.“ Tripâthin (thi ist Schreibfehler) ist ein sehr häufiger Titel bei Schreibern von zum S. V. gehörigen Stücken: worauf er sich bezieht, ist mir unklar: jedenfalls hat er keinen besonderen Bezug auf den berühmten Çankara; dieser nun wird in Unterschriften nie ohne einen grossen Schwall von ehrenden Beinamen, wie çrîmatparamahansaparivrajâkâcârya etc., genannt: svaritam endlich bedeutet gar nicht die Feststellung der Accentuation, sondern nur das Malen der Accente. Sehr häufig nämlich werden die Accente nicht von dem Schreiber des Textes, sondern erst später (oft erst 60 Jahre später) von gelehrter Hand zugefügt, was auch in Chamb. 200 der Fall ist.

von sāmāni, die das Çatāp. Br. (4000 in X, 4, 1, 24) oder der Caranavyūha (8014 in 890 daçat) aufzählt. —

Den zweiten Theil des S. V. bilden die Brāhmana. Hier hat Hr. B., wie sein Vorgänger Colebrooke und dessen Uebersetzer Poley, sehr schwer gesündigt, indem er Tāndya- und Pancaviṇṣa-, Shadvinṣa- und Adbhuta-Brāhmana trennt und als einzelne 4 Brāhmana aufzählt, während es doch in der That nur zwei sind: das Tāndyam Pancaviṇṣam in 25 Capiteln und das gleichsam das 26ste Capitel dazu bildende (Tāndyam) Shadvinṣam in 5 Capiteln, deren letztes den Separattitel Adbhutabr führt. Der Name Tāndya ist von dem gelehrten (!) Verfasser der in Chamb. 158 (B. p. XIV. Note) gegebenen Liste der angeblich in der Chambers'schen Sammlung befindlichen S. V. codices in Tāndava (Tänzer) verwandelt worden: wol aus Unwissenheit für Tāndaka. Ich finde wenigstens nur: Tāndinah (conf. Pān. IV, 2, 66, schol.), Tandibrāhmane, Tāndake, Tāndye citirt. Im gana Garga zu Pān. IV, 1, 105 wird gelehrt, wie aus tанда Tāndya zu bilden. Die Tānda-Vatandāh finden sich im gana Kārtakaujapa zu Pān. VI, 2, 37. Vātandya erhellt aus Pān. IV, 1, 108 als Angirasiden-Name, während bei andern Geschlechtern das Patronymicum von Vatānda (aus Avatānda) Vātandya oder Vātānda lautet. Nach dem gana kathā zu Pān. IV, 4, 102 bildet sich vaitandika, ein homo disputax, aus vitandā refutatio, Zurückschlagung (cf. Vtād). Ein Tāndya endlich wird Çat. VI, 1, 2, 25 seiner abweichenden Meinung wegen citirt. Nach dem schol. zu Pān. IV, 3, 104 gehörte Tāndi zu den Schülern des Vaiçampāyana, würde also dem Yajur-Veda, nicht dem S. V. zufallen. Ob man aus dem Umstande, dass Pān. V, 1, 62 zwar ausdrücklich lehrt, wie der Name eines Brāhmana zu bilden sei, wenn es dreissig Capitel (also wie das Çāṅkhāyana-Brāhmana Chamb. 718 + 790 d., in welchem [24, 9 — 29, 2 fehlt] häufig iti Kaushitakam iti Paingyam citirt wird, oder wie

dies Kaushitakam selbst Chamb. 253) oder vierzig Capitel (also wie das Aitareya-Brāhmaṇa) enthält, nicht aber lehrt, wie derselbe bei fünf und zwanzig Capiteln lauten solle, schliessen kann, dass das Pancaviṅgam zu Pāṇini's Zeit noch nicht existirte, ist jedenfalls eine kitzliche Frage. —

Der Inhalt des (wie alle Brāhmaṇa, mit Ausnahme des Çatapatha, accentzeichenlosen), Pancaviṅga (Chamb. 90. 91. 271. Brit. Mus. 5346, 3. E. I. H. 2130. Bodl. Wils. 373) in seinen 345 anuvāka (so werden die kleineren Abschnitte in den sūtra des S. V. citirt). ist im Allgemeinen ein sehr unerquicklicher (als Probe diene Vāj. S. spec. II, 115 seq.) und dreht sich nur um die verschiedenen Ceremonien des Somaopfers in seinen zahlreichen Modificationen, hauptsächlich um die Recitation der Sāma. Hie und da verstreut sind Itihāsa (Erzählungen), meist mythisch, theilweise historisch, über die ersten Vollbringer einer Ceremonie und über den Ursprung der Namen der verschiedenen Sāma: so wird 20, 12 Citraratha und seine Priester, die Kāpeya, erwähnt, 20, 13 Kapivana Baudhāyana, 13, 11 Gaupāvanānām vai satram āsinānām kirātākulyāv asuramāye etc. (cf. Çat. Br. I, 1, 4, 14 Kilātākulī, wol das älteste Vorkommen des Namens kirāta), 14, 12 Uçanā vai Kāvyo 'kāmayata yāvān itareshām kāvyānām lokas tāvantam sprinuyām iti: 21, 11 Vasishṭhaḥ putrahataḥ —, 21, 12 Viçvāmitro Jāhnavah, 21, 14 Eka yāvā Gāndamo Vetasvati, 22, 17 Xemadhritvā Paundarika ishṭvā Sudāmnas (sonst auch Berg cf. schol. P. IV, 3, 112, M. Bh. II, 1020) tira uttare: 24, 18 ein çloka über Budha Saumāyana, den sthapati der Götter, 25, 6 Naimiṣṭhiyāḥ, 25, 10 Namī Sāpyo Vaideho rājā, 25, 16 Para Anāras (cf. Vāj. spec. II, 208), Trasadasyuh Paurukutso, Vitahavyaḥ Çrāyasaḥ, Kaxivān Auçijah, 25, 18 ein çloka über Viçvasrijām satram. — Ungleich wichtiger und wirklich bedeutend für die Feststellung der Abfassungszeit sind dagegen die folgenden Stellen: 16, 6 aranye tisro

vasati (nämlich rātrih) khanitreṇa jīvaty, ubhayataḥ nud abhrir bhavati, Nishādeshu tisro vasati, jane t. v., samānajanē tisraḥ: „drei Nächte weilt er im Walde, von Wurzeln lebend, drei bei Nishāda's (nicht-ārischen Ur-Einwohnern), drei bei fremden (aber brahmanisch lebenden), drei bei seinen eignen Leuten“, eine feindliche Beziehung zu den Nishāda fand also nicht Statt; 17, 1 werden die vrātyastomāḥ (cf. Wilson s. v.), d. i. die Ceremonieen abgehandelt, durch welche ārische, aber nicht brahmanisch lebende, Inder in den brahmanischen Verband Eintritt gewinnen; dieselben werden so geschildert: hin āvā ete hiyante ye vrātyām pravāsanti, na hi brahmacaryam caranti na krishim na vanijyām (sehr trübe nämlich geht es denen, die nomadisch leben: denn sie richten sich nicht nach brahmanischer Ordnung, treiben weder Ackerbau noch Handel) — I garagiro vā ete ye brahmādyam janyam annam adanty (sie essen alle möglichen, auch verbotene, Speisen) aduruktavākyam duruktam āhur (leicht verständliche Worte nennen sie schwer verständlich [bezieht sich dies etwa auf die schwierige Aussprache der Consonantengruppen? liebten sie etwa Assimilation, die cerebralen Laute u. dergl. den prākritischen Sprachen eigene Gesetze?]), adandyaṃ dandena ghnantaḥ caranty (sie bestrafen Unschuldige) adixitā dixitavācam vadanti (obwol nicht brahmanisch geweiht, reden sie doch dieselbe Sprache mit den brahmanisch Geweihten) — I ushnisham (Turban) ca pratodaḥ (Lanze) ca jyāhrodaḥ (Bogen) ca vipathaḥ ca phalakāstirnaḥ (unbedeckter Streitwagen) krishnaḥcam vāsaḥ (braunes Gewand) krishnabalaxe ajine (schwarz-weiße Schaffelle) rajato nishkas (silberner Halsschmuck) tad grihapater (bilden den Anzug des bei diesem Opfer den Hausherrn machenden Vornehmsten unter ihnen), balākāntāni dāmatūshānitareshām (roth gesäumte Gewänder mit flatternden Zipfeln tragen die andern vrātya) dve dve dāmanī (mit je zwei Zipfeln am Gewande) dve dve upānahau (je zwei Schuhen) dvishamhitāny aji-

nāny etad vai vrātyadhanaṃ — 1 *). Wenn wir schon hienach schliessen können, dass noch sehr lebendiger Verkehr zwischen den brahmanischen Indern und ihren später (im M. Bhārata) so verachteten, unbrahmanischen Stammesgenossen stattfand, so finden wir auch noch ausdrücklich den Wohnsitz des Priestervolkes an die Sarasvatī verlegt: 15, 10 Sarasvatyā vinaṣane dixante (da wo die S. in der Erde verschwindet, findet die Weihe statt) — Drishadvatyā apyaye (yadi sodakā syāt fñgt Lātyāyana zu: yadi tasmin deṣe s. s. Agnisv.) 'ponaptriyaṃ carum nirupyā 'thātiyanti (beim Einfluss der Drishadvati opfern sie dem Aponaptri, setzen dann über) catuṣcatvāriṇṣad āḡvināni (a day's journey, for a horse) Sarasvatyā vinaṣanāt Plaxaḥ Prāsraṇas (44 Tagereisen von dem Verschwinden der S. ist ihre Quelle: prasraṇe bhavaḥ Agnisv. zu L. cf. M. Bh. I, 6/55 Plaxajātā Sarasvatī) — — Plaxam Prāsraṇam āgamyāḡnaye kāmāyeshṭim nirvapante — Kārapacavam prati Yamunām avabhritham abhyavayanti ||10|| 25, 12 samvatsaram vyaṇe (wasserlos) Naitandhave (Naitandhavā nāmārmāḥ Sarasvatyām Lātyāy. hradāḥ Agnisv. zu L.) 'ḡnim indhita, samvatsare Parinahy (cf. Taitt. Āraṇy. V, 1, 1. parinannāma sthali Kuruxetre Lāty. bhūmer unnatapradeṣaḥ Agnisv. zu L.) agniṇ ādadhita, sadaxinena tīrena Drishadvatyā āḡneyenāshṭākāpālēna ḡamyā(h) parāsiyād (!), indraḡ ca Ruḡamā (= saramā?) cāḡḡam prāsyetām yataro nau pūrvo bhūmim paryeti sa jayatiti, bhūmim indraḥ paryait, Kuruxetram Ruḡamā, sā'bravid ajaisham tvety, aham eva tvām ajaisham itindro 'bravit, tau deveṣhv aprichetām, te devā abruvaṇn

*) Ich kann nicht umhin, hier auch noch 17, 4 anzufügen: athaiṣa ḡmanica-medhrānām (sthāvirād apetaḡrajanānā ye Lātyāy. ḡmān nicibhūtam medhram yeshām Agnisv. zu L.) stomo, ye jyeshṭhāḥ santo vrātyām pravaseyus ta etena yajerann, agrād agram roḡanty, ūrdhvā stomā yanty anapabhrāḡḡaitena vai ḡmanicamedhrā ayajanta teshām Kuṣhītakaḥ Sāmaḡraṇaso griḡapatir āsit tān Luḡā Kapih (oder Luḡākapih?) Khārjalir anuvyāharad avākirshata kaniyānsau stomāv upāgur iti tasmāt Kaushītakinām na kaḡḡanātiva jibhite yajnavākiraḥ hi ||4||.

etāvati vāva prajāpater vedir yāvat Kuruxetram iti, tau na vyajayetām, sa ya āgneyenāshṭākāpālena daxinena tirena Drishadvatyāḥ ṣamyāḥ parāsyeti (!) Triplaxān prati (Triplaxāvaharanam prati Lāty. t. deṣam p. Ag. zu L.) Yamunām avabhṛitham abhyavaiti, tad eva manushyebhyas tiro bhavati (svargam lokam ākramate Lāty) ||12||. — Alle diese Stellen finden ihren Platz in den S. V. sūtra, und auch in den Rigvedasūtra finde ich Anklänge daran: die vrātyasto māḥ werden von Çāṅkhāyana 14, 64—72 behandelt (der vipathaḥ aber ist in einen vipriṭhuḥ 14, 72 verändert), ebend. 13, 29 die Opfer an der Sarasvatī, wo, ebenso wie Āçvalāy. XII, 6, 1, aus dem Plāxa Prāsravana ein Plāxaḥ Prāsravanaḥ (loke prasiddhaḥ Comm.) und aus den Triplaxāḥ eine Triḥplaxā (Triplanxākhyam tirtham Comm.) geworden ist. *) — Bemerkenswerth ist endlich eine Aufzählung der verschiedenen Priester bei einem Opfer, durch welches die Schlangen den Tod besiegen, „sarpā apamrityum ajayann“: 25, 15 Jārvaro grihapatir, Dhritarāsh-tra Airāvato brahmā, Prithuṣṭravā Daureṣṭravasa udgātā, Glāvaṣ cĀjagavaṣ ca prastotripratihartārau, Dattas Tāpaso hotā, Çitipriṣṭho maitrāvarunas, Taxako Vaiçāleyo brāhmanāchansi, Çikhānuṣikhau neshṭapotārāv, Aruna Āto 'chāvākas, Timirgho Daureṣṭruto 'gnit, Kautastāv adhvaryū Arimejayaṣ ca Janamejayaṣ c, -Ārbudo grāvastud, Ajiraḥ subrahmanyaṣ, Cakka-piṣangāv unnetārau, Shandakushandāv abhigarāpagaran. — Poley's Vermuthung (in der Note pag. 70 seiner Uebersetzung von Colebrooke's Abhandlung über die Vedas), dass die Kāthaka-Upa-nishad einen Theil des Pancaviṅṣabrāhmana bilde, ist völlig unbe-

*) Ein Plāxi wird genannt Taitt. Ār. I, 7, 2, Taitt. Prātiç. I, 5 und zugleich mit Plāxāyana ebend. I, 9, II, 2 bis 6. cf. schol. zu Pān. IV. 1, 95, 2, 112 (Plāxāḥ). Çat. Br. XI, 5, 1, 4 sa ādhyā jalpan kuruxetram samayā cacārā, 'nyataḥplaxṣti bisavati, tasyai hādhyantena vavrāja. plaxa im gana nada zu Pān. IV, 2, 91 (plaxakiya) und Pān. IV, 3, 164 (plāxam) bezieht sich blos auf die Frucht.

gründet. Wol aber entspricht Taitt. Brāhm. III, 11, 8 (E. I. H. 1145) der Kāthaka-Upanishad. — Sāyana's Commentar zum Tāndyabrāhmaṇa vom 11ten bis 25sten prapāthaka findet sich Bodl. Wils. 396. 397 auf 515 Blättern von guter Hand. —

Zu dem zweiten, das erste ergänzenden Brāhmaṇa des S. V., dem Shadvinça (Chamb. 219. 268. Bodl. Wilson. 451. 504), enthält Chamb. 447 den vortrefflichen Commentar Sāyana's. Es heisst daselbst im Anfange: vyākhyātāv Rīgyajurvedau Sāmavede'pi samhitā | vyākhyātā brāhmaṇam cādyam proḍham vyākhyātam ādarāt | atha dvitīyam shadvinçam brāhmaṇam vyācīkirshati || asmins Tā(n)-dyaçeshabrāhmaṇe pūrvāny anuktāni karmāni uktānām api ye bhedās te ca paḥyante | tatra prathamam subrahmanyocyate I, 1. 2., tataḥ savanatrāye'pi jneyam I, 3, t. viçvarūpāgānam I, 4, t. brahma kartavyam I, 5, t. vyāhritihomādikam naimittikam prāyaçcittam I, 6, t. saumyacaravidhiḥ I, 7, t. bahishpavamānadharmāḥ II, 1—3, t. kimcit prakīrṇakam II, 4, t. hotrādyupahavāḥ (nämlich camasabhaxane) II, 5—7, t. ārtvijyeshu ritvigādividhānam II, 8, t. naimittikā homāḥ II, 9, t. 'dhvaryupraçansā II, 10, t. devayajane vijneyam ibid., t. 'vabhṛithaḥ III, 1, tato 'bhicārasamsritā vishrutayaḥ (nämlich trivridādayaḥ trinavaparyantāḥ conf. Vāj. S. spec. II, 115 seq.) III, 2—6, t. dvādaçaḥastutiḥ IV, 1 (Sāyana theilt nämlich den dritten prapāthaka in zwei Adhyāya), t. çyenādividhiḥ (nämlich 2 çyenaḥ, 3 trivridagnishṭomaḥ, 4 samdançaḥ, 5 vajraḥ) IV, 2—5, t. vaiçvadevam satram IV, 6—V, 1, ity evam pratipādyamānārthānām anukramanikā. Es folgen nun aber noch mehrere, den pariçishṭa-Charakter recht deutlich tragende Capitel: agnihotrasya sarvakratutā V, 2, audumbari V, 3, yūpaḥ V, 4, sandhyā V, 5, candrasya xayavridhiḥ V, 6, svāhā V, 7. Hierauf folgt dann der den Specialtitel Adbhuta-Brāhmaṇa tragende 5te prapāthaka (= 6te adhyāya) beginnend: athāto 'dbhutānām karmānām çāntim vyākhyāsyāmaḥ: allgemeine Bestimmungen VI, 1. 2, dann der Reihe nach die aindrāni (Ost), yā-

māni (Süd), vārunāni (West), dhānadāni (Nord), āgneyāni (Erde), vāyavyāni (antarixam), saumyāni (divam), vaishnavāni (param divam) adbhutāni VI, 3—10, woran sich im Text noch zwei Abschnitte, adhastāddiṣam VI, 11 und sarvām diṣam VI, 12 behandelnd, anschliessen, die von Sāyana nicht erwähnt werden, also wol dem Adbhuta-Brāhmaṇa zugehören, wenn dasselbe für sich, nicht als Theil des Shaḍvinṇa erscheint. — In diesem Commentar nun citirt Sāyana sehr häufig den Drāhyāyana, und da dieser zur Çākhā der Rānāyāniya gehört, so könnte man einerseits zu dem Glauben verführt werden, dass der Name Tāndya, Tāndīnaḥ nicht eine Çākhā bezeichne, sondern überhaupt einen Sāmaveda-Theologen, da Sāyana sonst doch wol ein der Tāndyaçākhā zugehöriges sūtra citiren würde, indessen ist es durchaus nicht nöthig, dass eine Çākhā sich auf Sanhitā, Brāhmaṇa, Sūtra oder selbst nur auf zwei derselben zugleich erstreckt; andererseits aber wird es wahrscheinlich, dass Sāyana bei seinem Commentar zur S. V. Sanhitā dieselbe Çākhā zu Grunde legte, deren sūtra er beim S. V. Brāhmaṇa gebrauchte: es wäre demnach also die Çākhā der Rānāyāniya diejenige, welcher die in der Stevenson'schen und B.'schen Ausgabe vorliegende Recension der S. V. Sanhitā angehört (B. p. XV.), natürlich würde aber dieser Schluss ebenfalls an der eben erwähnten Ungewissheit leiden, ob die Çākhā der Rānāyāniya sich wirklich auch auf die Sanhitā erstrecke, wenn dies nicht durch Colebrooke's Worte (m. e. I, 18 und nach I, 326 auch für die Upanishad) ziemlich glaublich würde. — Das Shaḍvinṇam nun trägt einen sehr ausgebildet brahmanischen, spätere Zeit verrathenden Charakter: es steht auf ziemlich gleicher Stufe mit dem Taitt. Âranyaka (siehe unten). Schon im Beginn treffen wir auf eine Erklärung alter, aber zum Theil noch der epischen Zeit bekannter Mythen. Indra wird angerufen (ebenso Çatap. Br. III, 3, 4, 15. Taittir. Ârany. I, 12, 3, 4 und auch im Brāhmaṇa der Çātyāyanīnaḥ muss diese

Stelle sich finden cf. Sây. zu 51, 13): Medhâtithir mesheti Medhâtithim ha Kânvyâyanam mesho bhûtvâ jahâra (Kânvasya yuvâpatyam [Pân. IV, 1. 101. 105 garga] ninâya kila | tathâ Bahvricâ âmananti | itthâ dhîcantam [?dhîvantam, fischen?] adriavah kânvam Medhyâtithim [!] | mesho bhûto 3 'bhiyann ara iti [cf. Nir. III, 16 yan naya!]) Sây. Man könnte sich hier für versucht halten, an den Raub des Gany-medes zu denken: indessen giebt Sâyana zu R. V. 51, 1 eine ganz andere Erklärung: kânvaputram Medhâtithim yajamânam indro mesharûpenâgatya tadiyam somam papau, sa rishi! tam mesha ity [3 pers. coni.?] avocat, ata idânîm api mesha itindro 'bhidhiyate; er citirt dann unsere Stelle und erklärt das „jahâra“ durch „âgatya somam apahritavân“), Vrishanaçvasya Mena iti Vrishanaçvasya ha Menasya Menakâ nâma dubitâsa tâm hendraç cakame (cf. R. V. 51, 13 menâkhyasya V. ity aparânâmadheyasya [Pân. I, 4, 18 n.] Râjarsher dubitaram kâmitavân Sây. v. menâ bhûtvâ maghavâ kule uvâsa tâm ca prâptayauvanâm svayam evendraç cakame Sây. zu 51, 1), gaurâvaskandinn iti gauramrigo ha sma bhûtvâ 'vaskandyâra-nyâd râjânam pibaty (somam papau, gauro 'vaskandî ceti karmadhârayasamâsena Sây.), Ahalyâyai jârety Ahalyâyâ ha Maitreyyâ jâra âsa (mitrâyâ dubitâ Maitreyî, tasyâ upapatir babhûva), Kauçika brâhmaneti Kauçiko ha smainâm brâhmana upanyeti (tasyâ jârah san tadbhârtristhâne tâm upayeme Sây., anders Sây. zu R. V. 10, 11). Gautama bruvâneti devâsurâ ha samyattâ âsans tân antarena Gotama! çagrâma (çramam upâviçat) tam indra upetyovaceha no bhavânt spasaç (câro bhûtvâ) caratv iti, nâham utsaha ity, athâham bhavato rûpena carâniti, yathâ manyasa iti, sa yattad Gotamo vâ bruvânaç (Gotamo 'ham iti svayam vadan, cf. Çat. I, 6, 1, 8, asya samâno bruvânah, 6, 4, 1 abaliyân manyamânah) cacâra Gotamarûpena (Gautama iti janair ucyamâno) vâ, tad etad âha Gautameti. — Genannt werden ferner Glâvo Maitreya! I, 4, cf. oben Pancav. 25, 15 und Chândogya Up. 3, 12; die Asitamrigâh Kaçyapâh

(cf. Roth zur Lit. p. 118, wo zu ändern) mit Kusurubinda Aud-
dālaka I, 4; Uddālaka Āruni I, 6 (dessen soma Indra als Vogel
markata stiehlt); Munja Sāmaṣravasa und Vāsishtha Caikitaneya
IV, 1; indro ha Viṣvāmitrāyoktham uvāca, Vāsishthāya brahma,
vāg uktham ity eva Viṣvāmitrāya mano brahma Vāsishthāya, tad vā
etad Vāsishtham brahmā, 'pi haivamvidam vā Vāsishtham vā brahmā-
nam kurvita I, 5; tasmāt (eva loke) purushāya-purushāyā (sarvasmai
mritāya) 'nustāraṇi kriyate (Vaitarāṇinadyuttārikā gaur diyate!
Sāy.). Besonders wichtig ist die folgende Stelle im ḡloka (also
spät?), in welcher die vier Yuga (siehe unten), ob auch mit an-
dern, als den gewöhnlichen Namen, erscheinen: V, 6 (anumatyādi-
parvacatus/ayam yugacatus/ayasambandhitvena praçansati) Pu-
shye (pushyaty asmin dharmān iti [sic! pushyaty adharmān con.]
P. Kaliyuge) cānumatir (çreshtheti) jneyā, Sinivāliti Dvāpare |
Khārvāyām (khavāsamau [kha-vāsinau 2te Hand] dharmādharmau
yasyām tretāyām sā khārvā, kharva heisst der Zwerg, cf. Pān. II, 3,
62 n = Taitt. S. II, 5, 1, 7) tu bhaved Rākā, kṛitaparve kuhūr
bhavet (ich fasse diese 4 Worte als Appellativa des Mondes, der so-
nach hier noch Feminin ist) || nyūne cānumatim vidyād (zweites
Viertel), yasmin driçyeta sā Sinivālī (erstes Viertel), Rākāyām tu
sompūrṇaḥ (Vollmond), candras tu kuhūr na driçyeta (Neumond)
|| 6 || conf. Niruk. XI, 29 — 33. — Das Adbhuta-Brāhmaṇa trägt
einen sehr eigenthümlichen, grihyasūtra-ähnlichen Charakter, da
es sich auf böse Zufälligkeiten des gewöhnlichen Lebens, auf
omina und portenta bezieht, wodurch uns Gelegenheit wird, einen
Blick in die Culturverhältnisse jener Zeit zu thun, der uns dieselben
auf einer schon ziemlich ausgebildeten Stufe zeigt; es werden die
Ceremonieen angegeben, die zu vollbringen sind — bei Aerger:
yadi maṇi-manika-kumbha-sthālidaraṇam, āyāso (cittapīḍā), rājakula-
vivādo vā, yāna-chattra-çayyā-'sanā-'vasatha-dhvaḡa-patākā-grihaika-
deçaprabhanjaneshu (yānam āndolikā tadādishu bhagneshu), gaja-

vâjîmukhyâ vâ 'pramiyâh pramiyante (yadi) VI, 3; bei Krankheiten von Menschen und Vieh: atisvapnam asvapnam, atibhojanam abhojanam, âlasyavranam, ajirmānidrāni VI, 4; bei Getreideschaden auf dem Felde oder in der Scheuer (itayaḥ) durch âkhu-patanga-pipilika-madhvaka-bhaumaka (xudrajantavaḥ, Gewürm) - çuka-sara-bhaka-sauxmakāḥ (Maden? sūxmasambandhinaḥ) VI, 5; bei Verlust an Kostbarkeiten etc.: yadā 'sya kanaka-rajata-varavastra-vajra-Vaidūrya-muktā-maniviyogo bhavaty, ârambhā vâ vipadyante, 'thavā 'nyāni krūrāni (Piçâcâdidarçanâdini), mitrāni (suhrido) vâ virajyante, rishāni vâ vayānsi (kākādini) griham adhyāsante, vālmika-bhaumāni vâ jāyante (grihe), chatrākam (Pilz) vopajāyate (grihe), madhūni (saraghāni) vâ niliyante (svagrihe) VI, 6; bei Erd-Erschütterungen u. dergl.: yadā 'sya prithivī tazati (tazataseti çabdam karoti) sphurati (bhidyate) kūjati kampati jvalati (dies Wort fehlt bei Sây.) rudati (roditi) dhūmayaty, akasmāt salilam udgirati, plavam nimajjati nimagnam utplavaty, akāle ca pushpaphalam abhinivartatīty (tathāsati) aṣvatarigarbho jāyate (aṣvatoryāḥ prajāpatinā aretaskatvād garbhābhāvaḥ), yadā majjati hastinī (karinī nirnimittam udaye nim.), bhūkampo jāyate, prāsādam bhinatti (diese beiden Worte fehlen in der Erklärung des Sây. und sind auch da, wo er den Text citirt, nur von zweiter Hand nachgefügt) yatra tatra rājā vinaçyati, gaur griham ârohet grāmamahishī (âranyakamanushyagrihârohanīyā-sambhavād grāmamahishiti viçeshanam) VI, 6; bei Erscheinungen in der Luft u. dgl.: yadā 'sya vivâtā vâtā vāyante (mānādhikā atīçayitāḥ), 'bhreshu câparûpāni driçyante, khara-karabha(kramelakaḥ)-mandha(mantho mrigaviçeshah)-kanka-kapoto-lûka-kāka-gridhiraçyena-bhāsa-vāyasa-gomāyusamsthāny (grihāni pravishāni driçyante), upari pānsu-mānsapeçy(mānsakhandah)-asthi-rudhira-varshāni pravartante, kākamithunāni driçyante, râtrau manidhanum (Mondregenbogen) paçye-, chaçakā grāmam praviçanti, vrixāḥ sravanti rudhirāny, âkāçe rājakulam vasati (gandharvanagarādikam

avasthītam dṛiṣyate, also Fata Morgana) VI, 8; bei Himmels-
Erscheinungen: yadā 'sya tāravārshāni (naxatravriṣṭayaḥ, Stern-
schnuppen) colkāḥ patanti nipatanti, dhūmayanti diṣo dahyanti, keta-
vaḥ (dhūmaketavaḥ, Kometen) cottishṭhanti, gavām ṣringeshu dhūmo
jāyate, gavām staneshu rudhirām sravaty, atyartham himam nipa-
tati VI, 9; bei Erscheinungen an Altären und Götterbildern (!):
yadā 'syā 'yuktāni yānāni pravartante (ayogyāni kharamahishādini
prava. svapnāvasthāyām), devatāyatanāni kampante, daivatapratimā ha-
santi rudanti gāyanti nrityanti sphuṭanti (ekadeṣataḥ sphuṭanam prā-
pnuvanti) svidyanty (kh? vidīryante!) unmilanti nimilanti, pratipra-
yānti nadyaḥ (vaiparityena pravahanti), kabandham (ṣīrorahitam ṣarī-
ram) āditye (tapati sati) dṛiṣyate (svachāyayā), vijale (avriṣṭikāle) ca
parivishyate (candrādityayoḥ parivesho [Hof] dṛiṣyate), ketu (dhvaja)-
patāka-chattravajra-vishṭāni prajvalanty, aṣvānām ca vāladhishvan-
gārāḥ xaranty, ahatāni marmāni (so auch, wo Sāy. den Text aufführt)
kanikrante (tāni dandādibhir atādītāni varmāni carmayuktāni bheryā-
dini kanikrandante ṣabdam kurvanti) VI, 10; bei Missgeburten:
yadā 'sya gavām mānusha-mahishy-ajāḥ coshṭrāḥ prasūyante, hinān-
gāny atirikāṅgāni vikritarūpāni vā jāyante, 'sambhavāni sambhavanty,
acalāni calanti VI, 11; nochmals bei Erdbewegungen: yadā 'sya
mānushānām atidhṛitatividulḥkham (!) vā, parvatā sphuṭanti nipa-
tanty ākāśād, bhūmīḥ kampate, mahādrumā unmūlanty, aṣmānaḥ pla-
vanti, tatākāni prajvalanti, catuṣpādām pañcapādām vā bhavati VI,
12. Es kann nicht fehlen, dass sich hiezu viele Analogieen in dem
Aberglauben der verwandten Völker finden werden.

Das dritte Brāhmaṇa des S. V. ist dasjenige, dessen 3tes bis
10tes Capitel durch die Chāndogya-Upanishad gebildet wird: siehe
Colebrooke I, 83; dieselbe beginnt: om ity etad axaram udgītham.
Chamb. 135 und 136 fehlen leider: sowol deshalb als weil die von
Windischmann schon so lange versprochene Ausgabe dieser
Upanishad hoffentlich bald mal ans Tageslicht kömmt, enthalte ich

mich hier jedes speciellen Eingehens auf den an Itihāsa so überaus reichen Inhalt derselben. Chamb. 269 enthält den zehnten (achten) adhyāya des daselbst upanishadbrāhmaṇa genannten Werkes. Ch. 396 den 3ten (1ten) bis Anfang des 6ten (4ten). Ch. 397 enthält eine Glosse zu Çankara's Commentar, die im letzten adhyāya abbricht. British Mus. 5347. findet sich der Text von Cap. III—X; die Commentare von Ānandajñāna Bodl. Wils. 76 und Çankara ebend. 77. 401. 480. Sollte etwa das im Brit. Mus. 5347 g. befindliche Fragment, beginnend: agnir indraḥ prajāpatiḥ, im zweiten Capitel einen vanṣa enthaltend (—çarvadattād Gārgyā-, Charvadatto Gārgyo-), welches am Schluss durch Samhitopanishadbrāhmaṇam samāptam bezeichnet wird, die beiden ersten Capitel dieses Brāhmaṇa enthalten? *)

Das vierte Brāhmaṇa des S. V. ist das der Talavakāra (ein mir übrigens nur aus späten Citaten bekannter Name), dessen 9ten adhyāya die Kena-Upanishad bildet: Colebr. I, 88; Chamb. 137 mit Çankara's Comment., Bodl. Wils. 94. 401. 477. 484. — Als fünftes der vorhandenen Brāhmaṇa kann man allenfalls das Ārsheya-brāhmaṇam betrachten, Ch. 270, Bodl. Wils. 451, da es, wenn auch wenig einem Brāhmaṇa, eher einer Anukramanī, ähnlich, in den codd. diesen Namen trägt. —

Wir kommen nunmehr zu der dritten Abstufung, welche die Literatur jedes Veda durchlaufen hat, zu den sūtra, mit welchen der S. V. besonders reich gesegnet ist; unter ihnen sind wieder besonders zu trennen die kalpa-çrauta- und die grihya-sūtra.

Das kalpasūtram des Maçaka (Gārgya) Chamb. 100. 93., in den andern sūtra als ārsheyakalpa citirt, ist dem ārsheya-brāhmaṇa sehr verwandt: es enthält in 11 prapāṭhaka (adhyāya,

*) Beiläufig, mit Bezug auf Herrn B.'s Vermuthung pag. XIV, bemerke ich, dass Chamb. 471 Çankara's Comm. zum zweiten und dritten Theile des Aitareya Āraṇyaka (E. I. H. 1355. a. b.) enthält.

oder *patala*), die in 119 kleinere Abschnitte, *khandā*, getheilt sind, eine *anukramāṇī*-artige Vertheilung der nach ihren *Rishi* oder mit anderen Compositions-Namen benannten, mit ihren Anfangsworten citirten *Sāma* auf die einzelnen *Soma* offer-Ceremonieen, in genauer Beobachtung der Reihenfolge des *Tāndyabr.* I—V behandelt die *ekāhāḥ*: VI—IX die *ahināḥ* (*ahnām samūho 'hinaḥ*), X—XI die *satrāṇi*. Ein Commentar hiezu, verfasst von *Varadarāja*, Sohn des *Vāmanācārya* aus dem Geschlechte des *Kauçika*, findet sich *Bodl. Wils.* 509 auf 181 foll. *Samv.* 1601. Nach dem, was ich mir darüber notirt, umfasst er aber nur 9 *adhyaḥ*. — Dem Namen *Maçaka* bin ich sonst noch nicht begegnet; denn was *Colibr.* I, 298 von der Feindschaft des *Kumārila Bhaṭṭa* gegen zwei Ketzer, *Bodhāyana* und *Maçaka* erzählt, hat doch wol kaum Bezug auf diesen unsern *Maçaka*, ebenso wenig als der Name *Bodh.* sich auf den berühmten Verfasser des *Taittirīyasūtra* beziehen wird. Der Name des Flusses *Maçakāvati Pān.* IV, 2, 85 hat ebenfalls schwerlich Bezug. Wol aber möchte ich in dem im *Taitt. Prātiç.* I, 40 citirten Grammatiker *Mācākiya* (Wechsel von *c* und *ç*?) einen Verwandten erkennen.

In *Chamb.* 100, einem S. 1657 geschriebenen, ausgezeichnet schönen codex finden sich folgende, *çloka* sein sollende Verse, vom Schreiber in seinen Schlussworten angeführt: *Lātyāyanam Anupadam Nidānam kalpam eva ca | Upagranthāç ca xudrāç ca Tandālanam eva ca || 1 || sūtram pancavidheyam kalpānupadam eva ca | anustotram ca vijneyam daça sūtrāṇām parikirtitam || 2 || Kauthumānām Lātyāyanaprabhriti daça stu (!) çrautasūtrāṇi | Rāṇāyaniyānām Drāhyāyanaprabhriti daça çrautasūtrāṇi ||* —

Das *Anupada-sūtram* Ch. 96. (S. 1541) 97. in 10 *prapāthaka* begleitet das *Tāndyabr.* und, wie es scheint, auch das *Shadvinça* Schritt für Schritt, die dunklen Ausdrücke erklärend: z. B. IV, 12 *jane tisraḥ samānajaṇe tisra iti lokavad vaiçyo jano rājanyo*

jāna iti; V, 4 vipathāḥ phalakāstirno ratho lingāt; *krishna*-*balaxe ajine iti krishnaçukle*, çuklam balaxākhyam; VII, 1 *Dri*-*shadvatyā apyaye*; VIII, 1 *subrahmanyā*; X, 6 *prāyaçcittāni*. Dabei werden Meinungen nicht mehr einzelner Lehrer, sondern schon der verschiedensten Çākhā aus allen Veda citirt, so: *Aitareyinām* VIII, 1; *Painginām* I, 8. II, 4. 10. VI, 11 (vom Schol. zu P. IV, 3, 105 [ob aus Patanjali?] zu den alten kalpa gerechnet); *Kaushitakam* II, 7. VII, 11. VIII, 5; *Çātyāyaninām* (vom Schol. zu P. IV, 3, 105 zu den alten Brāhmana gerechnet); I, 8. II, 9. VII, 10. VIII, 1. 3; *Adhvaryūnām* (Taitt.?): VII, 10. VIII, 1; *Taittiriyānām* II, 6. VII, 7. 10; *Khādāy(an)inām* II, 10; *Kāthakam* III, 11. VII, 11? *Vājasaneyinām* VII, 12. VIII, 1; *Çāmbuvinām* II, 10. VIII, 1. *Kālabavinām* VIII, 4; *Bhāllavinām* II, 1. VII, 12 (vom schol. zu P. IV, 3, 105 zu den alten Brāhmana gerechnet). *Bhāllavi-kālabavinām* VII, 10; *çruti-smṛiti-dṛiṣṭa-sampannaiḥ* II, 10. — Das Wort *anupada* findet sich, und wol in der That, wenigstens in den beiden ersten Fällen, zur Bezeichnung eines diesem ähnlichen Werkes dienend, im *gana upaka* P. II, 4, 69 (*Anupadāḥ*), g. *uktha* IV, 2, 60 (*ānupadika*), g. *parimukha* IV, 3, 58 n. (*ānupadyam*). Ob es auch in Pānini's *ganapāṭha* sich wirklich schon gefunden habe, kann natürlich nicht entschieden werden. — In Ch. 46 fehlen p. 26—29. Ch. 97 ist nur eine Abschrift von 96. —

Das *Nidānasūtram* Ch. 95 (S. 1600: schliesst *iti nidānam nāma tritīyam sūtram samāptam*). 94 (Abschrift von 95). behandelt in 10 *prapāṭhaka* (auch eine Eintheilung in *paṭala* ist hie und da bemerkt) die *metra* und *stoma*, beginnt: *athātaçchandasaṁ vicayam vyākhyāsyāmaḥ*; bis III, 5 bei den *ekāhāḥ*; III, 6 — IX, 9 bei den *ahināḥ*: von IX, 10 ab bei den *satrāni*. Der zweite *prapāṭhaka* beginnt mit der Untersuchung: *rishikṛita svid ūhā 3 anri-
shikṛita iti*. Auch in diesem *sūtra* werden die Meinungen einer

Menge verschiedener Çākhā citirt und geprüft, aber noch oder schon (denn beides kann man hier vertheidigen) untermischt mit denen einzelner Lehrer: Bahvricaḥ I, 3. II, 12. III, 2; Dāṣatayenādhyāyena tām Bahvricā adhiyante II, 11; Painginaḥ IV, 7; Çātyāyaninaḥ VI, 3 (gekannt im gana tika P. IV, 1, 154 und im Çat.Br., wo z. B. VIII, 1, 4, 9 als Udica bezeichnet); Bhālavinaḥ V, 1 (im Çat.Br. oft angefochten); Kālabavinaḥ VI, 7; Ātharvanikāḥ II, 12 (P. IV, 3, 133. VI, 4, 178); Taittiriyaḥ IX, 3; anubrāhmaṇinaḥ öfter cf. Pān. IV, 2, 62; tad apy evam eva brāhmaṇam bhavati öfter; eke öfter; ārsheyakalpaḥ II, 12. III, 3; ācāryakalpe II, 1; ācāryasmṛitinām II, 1; yājñikāḥ smṛitau II, 1; tad apy ete çlokau II, 1. Besonders häufig genannt sind hier, wie bei Lātyāyana und Drāhyāyana die drei Lehrer Dhānanjayya (gekannt im gana Garga P. IV, 1, 106), Çāndilya (ebendas. und sehr viel genannt im Çatapatha Br.) und Gautama (ein überaus häufiger Name *). Dhānanjayya citirt V, 5 ein purānam ācāryavacah und VI, 12 heisst es akuçalān u vyāhatān Kaushitakin manya iti Dh-h. Daneben werden genannt Çaucivrixi (Çambūputra IX, 1) oder ^oxa sehr häufig, den schon Pānini kennt im sūtra IV, 1, 81. Rānāyiniṣputra IX, 1 (Rānāyana ist gekannt im g. nada P. IV, 1, 99 als brāhmaṇa und Vāsishtha!); Kautsa II, 9. V, 9 (auch bei Āçvalāyana); Çāndilyāyana öfter (auch gekannt im gana arihana P. IV, 2, 80 und mehrfach im Çat.Br.); Lāmakāyana III, 12. 13 (gekannt im gana nada P. IV, 1, 99 und im g. upaka P. II, 4, 69, cf. Colebr. I, 296? das brāhmaṇam Lā-

*) Auch citirt von Āçvālayana çr. s. V, 6, VII, 1, der ausserdem noch (cf. Roth z. G. 46) erwähnt: Taulvali V, 6 (gekannt von Pān. II, 4, 61 als zu den prāncas gehörig): Ālekhana (gekannt im gana çiva, Pān. IV, 1, 112); Kautsa VII, 1; Gānagṛi V, 6. 12. XII, 10; Āçmarathya V, 13. VI, 10. gekannt im g. garga, Pān. IV, 1, 105, dessen kalpa aber vom schol. (ob aus Patanjali?) zu Pān. IV, 3, 105 nicht mehr zu den alten kalpa's gerechnet wird.

makāyaninām wird citirt schon im Kāṭhakam nach Yājñikadeva zu Kātyāy. V, 2, 21). Vārshaganya II, 9, VI, 7 (gekannt im gana Garga P. IV, 1, 105, wonach Vāj. S. spec. II, 60 ult. zu corrigiren). — Der Name des Nidānakāra ist eben so wenig bekannt, als der des Anupadakāra. Die Naidānāḥ werden übrigens schon von Yāska citirt: Nir. VI, 11. VII, 14 welche Stellen ich indess nicht im sūtra gefunden habe. Es ist jedenfalls ein gar reicher Schatz literar-historischer Notizen in diesem sūtra enthalten, der speciell durchforscht zu werden verdient.

Ein drittes sūtra von unbekanntem Verfasser ist das pushpa-sūtram: von unbekanntem Verfasser — denn wenn auch an und für sich Pushpa sehr gut nomen proprium sein könnte, da wir im gana taulvali P. II, 4, 61 einen Paushpi (und resp. auch Paushpāyana) finden, so wie auch Paushpayāḥ vom schol. zu P. II, 4, 66 und Paushpīyāḥ schol. zu P. IV, 2, 113 als prācyāḥ erwähnt werden (Paushpinji B. p. XV setzt wol ein push-pinja voraus?), so ist doch hier die Angabe des Commentars, der den Verfasser einmal (zu VI, 2) pushpakāra nennt, entscheidend. Das Werk behandelt in 10 prapāṭhaka die Art und Weise, wie die ric zu sāma gemacht werden, was ich als ein pushpikaranam fassen und so den Titel des Buches erklären möchte, cf. den Sāmanamen arka-pushpa II, 1, 1, 9. Der Text findet sich Ch. 98 (S. 1684). 99 (Abschrift von 98). 220 (S. 1711). Bodl. Wils. 385. 466; ohne Commentar ist er völlig unverständlich, da die Namen der Sāma sowol als andre Worte in einer ganz abgestutzten Form erscheinen, z. B. camam = pancamam, hārādiḥ = pratihārādiḥ, bhāt = stobhāt, sye = rahasye, dāḍau = pādāḍau, dāntye = pādāntye, liye = rohita-kuliye, xite = saindhuxite, tare = rathantare, ḡme = pārthuragme, phe = Saphe, vane = cyāvane, maḡve = sākamaḡve, priye = Vasishṭhapriye, ture = vārtrature u. s. w. Glücklicher Weise findet sich nun ein recht guter Comm. Ch. 295 (402 Abschrift) von Upā-

dhyāya Ajātaśatru *), der aber leider erst im 2ten prapāṭhaka beginnt (das erste Blatt fehlt, pr. V—VII sind in den Unterschriften gezählt als I—III, VIII—X aber dann richtig als VIII—X.). Die Benennung der Buchstaben stimmt im Allgemeinen zu der in den Prāṭiśākhien, ausserdem finden sich jedoch auch viele andere grammatische termini, besonders für die Accente. Von VIII, 5 ab wird das Ūhagānam behandelt. Am Schluss von VIII, 8 finden sich erwähnt die Kālabavinaḥ und die Ṣātyāyaninaḥ: die Stelle lautet: K-nām api pravacanavibitaḥ svaraḥ svādhyāye (pravacanaḥ padena brāhmaṇam ucyate | procyata iti pravacanam | svādhyāye Ūhe) | tathā Ṣ-nām (Ṣ-nām api pr-taḥ sv. sv. Tāndyatra [!] brāhmaṇādir brāhmaṇavibitaḥ [-diḥ | brāhm. 2te Hand] svaraḥ svādhyāye Ūhagāne). — IX, 2 ist ein Capitel in ṣloka, worin das bisher Gesagte und Neues kurz zusammengefasst wird, gleichsam eine Kārikā: atha bhāvān (Modificationen) pravaxyāmaḥ pragānam (gānam) yair vidhiyate | ārcikaṁ staubhikaṁ caiva padam vikriyate tu yaḥ || 1 || āyitvam (Verwandlung in āyi III, 1, 1) prakṛitim (IV, 1, 2) caiva vṛiddham cāvṛiddham eva ca (bis V, 4) | gatāgataṁ ca stobhānām (V, 5—8) uccanikaṁ (V, 9—12) tathaiḥ ca || 2 || samdhivatpadavadgānam (VI, 1—4) atvam (VI, 5) ārbhāvam (VI, 6, 7) eva ca | praṣṣhāṇ caṭha viṣṣhā (VI, 8—10) Ūhe tv eva nibodhata || 3 || samkṛiṣṭam ca vikṛiṣṭam ca (VI, 11—VII, 2) vyanjanam luptam (VII, 3—6) atihṛitam (VII, 7—10) | ābhāvāṇ ca (VII, 11—VIII, 4) vikāraṇ ca (VIII, 5—10: schliesst: etena pradeṣen oḥ yaḥ sāmaganāḥ kalpayitavyaḥ, IX, 1 folgen vikalpāḥ) bhāvān Ūhe 'bhilaxayet

*) Dieser Comm. erwähnt zu 7, 10 einen Vāhūka (Bāhvrīka?) „bhāshyākāra“, dem er „asmadguravaḥ“ gegenüberstellt; zu VIII, 5, 9 citirt er: grāmegeyam ca Lāṅgalānām evaika (evaika?) iti vacanāt; zu VIII, 8 fin. die Rānāyaniya; zu X, 10, 1 sūtrakārapāncavidhyopagranthakārādibhiḥ — upagranthakāreṇa — sūtre pāncavidhye ca; zu VI, 2 puṣṭhakāravacanād vā — sūtrakāravacanād vā — upagranthakāravacanāc ca.

॥ 4 ॥ etair bhāvais tu gāyanti bhūyishāni (sāmāni folgt im Accus.) svareshu (prathamādishu) tu | sāmāni, shaṭsu cānyāni, saptasū dve tu Kauthumāh (dve sāmāni | mo shu tvā vā [I, 3, 2, 5, 2. Ūh. 15, 18] kāhvava!!) | u. s. w. Es bezieht sich diese letztere Bestimmung wol eben nur auf den Ūhagāna, da sie sich sonst im grellen Widerspruche befindet gegen die Praxis, cf. B. p. LXVI.

Eng dem Inhalt wie der Form nach schliesst sich an dieses sūtram ein anderes an, sāmāntram genannt: in 13 prapāṭhaka, die sich in durchschnittlich je 10 ḍaṣaka zertheilen: Bodl. Wils. 504 b. — Ch. 290 enthält auf 97 Blättern den Commentar eines Ungenannten dazu (fol. 1—4. 8—11. 31. 32 u. s. w. fehlen). Auch dieses Werk ist ohne den Comm. völlig unverständlich. Es behandelt den Accent und die Betonung der Silben in den einzelnen Versen. Der Comm. schliesst: samāptam idam Chandogasambandhikam Sāmāntrābhīdhānam vyākaranam || svaramātrākramalaxanena prasiddhahetoḥ svararatnakoṣam | vicārya ṣāstram svararatnabhādam ṣrutāṅgalaxam parilaxitavyam ||.

Wir kommen nunmehr zu dem sūtra des Lāṭyāyana (dessen Namen ich aus Pāṇini oder dem ganapārha nicht nachweisen kann cf. aber Vrih. Ār. K. III, 1 Lāṭyāyana Bhujyu?), der im gana kārta zu P. VI, 2, 37 gekannt und in den schol. zu Pāṇ. häufig erwähnten Ṣākhā der Kauthuma (cf. oben) angehörig. Der Text findet sich *allein* Bodl. Wils. 385. 467. 510 (? fragm., in welchem Bhanditāyana citirt, cf. unten) in 10 prapāṭhaka, die wiederum in paṭala und kandikā zerfallen; *und mit* dem vortrefflichen Commentare des Agnisvāmin ib. 384. (A. D. 1477); E. I. H. 287. 371; Chamb. 436. prap. I—VII umfassen die gemeinsamen Bestimmungen über die Somaopfer (er beginnt atha vidhyavyapadeṣe sarvakratvadhikārah); prap. VIII, 1 — IX, 4 behandelt speciell die einzelnen ekāhāḥ (Vājapeya VIII, 11. 12. Rājasūya IX, 1—3); IX, 5—12 die einzelnen ahināḥ (aṣvamedha IX, 9—11; cf. Vāj. S. spec. II, 208 seq.);

X, 1 — 20 die einzelnen *satrāṇi*. *Lāty.* schliesst sich ganz eng, obwol nicht der Reihenfolge nach, an das *Pancaviṇṣa* und *Shad-
vinṣa* an, auf welche er sehr oft durch: *tad uktam brāhmanena*,
oder *iti brāhmanam bhavati* und einmal (VII, 10) durch: *tathā pu-
rāṇam Tāṇdam* (ye *brāhmanāvachedās tān purāṇam Tāṇdam ity
upacaranti. Agnisv.*) hinweist. Citirt werden sehr häufig *Çāṇdi-
lya*, *Çāṇḍilyāyana*, *Gautama*, *Dhānanjaya*, der *kalpa*
oder *ārsheyakalpa* (stets auf *Maṣaka* bezogen von *Agnisvāmin*),
einmal auch wirklich *Maṣako Gārgyaḥ* VII, 9 ult.; *Çaucivrixi*
(IX, 5 *yathaivārsheyakalpena kritam iti Ç.*); ferner *Xaira-
kalambhi* (X, 10. 13. *yathaivārsheyakalpenoktam iti X.*);
Rāṇayanīputra VI, 9; *Lāmakāyana* VI, 9. VIII, 5. 11; *Vaiyā-
ghrapadya* VI, 9 (gekannt im *g. Garga* P. IV, 2, 105; *Çat. Br.*
X, 6, 11 heisst so *Budila Āṣvatarāṣvi*: also *Taitt.*?); *Çātyāyana-
kam* I, 2 (citirt auch von *Āpastamba* bei *Yājñikadeva* zu *Kātyāy.*
VII, 5, 7. *Çātyāyanaḥ* selbst citirt den *Gautama* und *Çāṇḍilya* bei
Yājñ. zu *Kātyāy.* XI, 1, 16; gehört diese *Çākhā* also etwa zum
S. V.? nicht zu den *Taittirīyakāḥ*, wie im *Caranavyūha* behauptet
wird?); *Çātyāyaninaḥ* IV, 5; *Kautsa* X, 2; *Vārshaganya*
X, 9; *Bhāṇḍitāyana* III, 9, 1 (gekannt im *gana açva*, P. IV, 1,
110); die *Çalankāyaninaḥ* (*Çal-yana* und die Gegend *Çāl-ya-
naka* ist gekannt im *gana rājanya* P. IV, 2, 53; die *çāl-yanāḥ* ge-
hören beim *schol.* P. V, 3, 112 zu *den āyudhajīvināḥ* bei den *Vāhī-
kāḥ*, welche die Kasteneintheilung anerkennen. *Çālanki* findet
sich im *g. paila* II, 4, 59. gehört also auch darum nicht zu den
prāṇcaḥ) IV, 8; endlich ein zweiter *Gautama* II, 9. VI, 1
zweimal: unterschieden von dem obigen durch den Beinamen *stha-
vira* (cf. *Taitt. Prātiç.* II, 5. *Aitar. Āraṇy.* III, 2 *sthaviraḥ Çāka-
lyaḥ*), welcher Titel nach *Burnouf sur le Bouddh.* 288 besondere
Geltung bei den Buddhisten erhielt. Oft erwähnt *Lātyāyana* seine
ācāryāḥ, natürlich ein sehr vager Begriff: so 6, 1 *tisriṣv ācā-*

ryâh smriteh (Agnisv. t. rixu d. gânam manyante prayoge, kasmât, smriteh | evam hi âcâryair gitam | smrtiâ Ūhagitiâ | smritistu naâ paramam pramânam). Ueber L.'s Verhältniss zu Maçaka giebt der Comm. zu VI, 9, 1 folgendes: anubrâhmanikânâm abaryogam grihîtvâ stotravidhiâ kalpito Maçakena, tatra ye Tândake pravacane âmnâtâs, teshâm stotravidhiâ kalpitaâ, xudrakâptiç ca | asya tvâcâryasya (des Lâty.) pratijnâ sarvakratvadhikâra (I, 1, 1) iti, tad ye çâkhântare drishâtâ bhûsarvamedhacaturthasârasvatâdayas teshâm stotravidhiâ kalpayitavyaâ. — Der Comm. lässt sich übrigens auf Citate nicht viel ein, einmal erwähnt er das Drâhyâyana kam 31 b., einmal Rânâyaniye 201 a., einmal den Nidânakâra 199 b. — Zu den oben angeführten Stellen aus dem Pancaviṅṣa füge ich hier die wichtigeren Erläuterungen und Veränderungen in den entsprechenden Regeln aus Lâtyâyana: VIII, 2 (Pancav. 16, 6) Nishâdeshu tisro vasatiti pārçvato Nishâdagrâmasya vaset | teshâm kâmam (nach Belieben) âranyam bhunjîta naivâram çyâmâkam mâgram iti | jâne tisro vasatiti rājanyabandhur jano (karmānyatvât, varnântaratvât Ag.), brâhmanaâ samâna jana (svajâtiyât Ag.) iti Çândilyaâ | vivâhyo janaâ (svasminn eva varne yo vivâhyo na gotrena sambadhyate), sagotraâ (avivâhyâ: worüber sehr specielle Gesetze Âçval. gr. XII, 10—15, im pravarâdhyâya und in den grihya) samâna jana iti Dhânanjayyaâ | prativeço janapado (samîpo janapado yathâ Yaudheyâ Ârjunâyanaâ [gana rājanya P. IV, 2, 53] iti Ag. cf. Pân. V, 3, 117) jano, yatra (svayam) vaset sa samâna jana iti Çândilyâyanaâ l. Zugleich bemerke ich hier, dass die Anwesenheit der çûdra bei den Ceremonien, jedoch ausserhalb der Opferstätte, gestattet war, was aus dem Gebot hervorgeht, dass man während der dixâ nicht mit ihnen sprechen solle III, 3. Hie und da tritt ein çûdra auch handelnd auf, obwol stets in verächtlicher Stellung: cf. IV, 3, 5 ârya (vaiçya Ag.) antarvedi — bahirvedi çûdraâ | âryâbhâve yaâ kaç câ"ryo varnaâ

(brāhmano vā xatriyo vā Ag.). Auch ihre Lage also, gleich wie die der Nishāda, war damals noch nicht so grausam, als später. Toleranz war noch *nöthig*: war ja doch das streng brahmanische Princip noch nicht einmal bei den nächsten ārischen Stämmen überall anerkannt. Dies ergibt sich deutlich genug aus dem Folgenden. Vor den vrātyastomāh wird von Lāty. VIII, 5 eine Verwünschungs-Ceremonie behandelt, *çyena* Falke genannt, die nicht im Pancaviṇṣa, wol aber im Shadviṇṣa (IV, 2) gelehrt ist. Es werden dabei die von Pān. V, 3, 112 seq. erwähnten Stämme geschildert: vrātinānām yaudhānām putrān anūcānān ritvijō (zu Priestern) vrinita çyenasyā'rhatām eveti Çāndilyah (nānājātiyā aniyatavrit-taya utsedhajivinaḥ sanghā vrātāḥ, siehe Vāj. S. spec. II, 107, vrātānām karma(nā?) vrātakarmanā jivanti vrātināḥ, siehe P. V, 2, 21, 1 arhatām eva varanam kartavyam iti Ç. Agn.). Während im Beginn des Sūtra an den ritvij die 9 Forderungen gestellt wurden, dass er sein müsse: *ārsheyah* (*ā daçamāt purushād avyavachinnam ārsham yasya*), *anūcānaḥ* (*çishyebhyo vidyāsampradānam yah kritavān*), *sādhucaranaḥ* (*shaṭsu brāhmanakarmasv avasthitaḥ, praçastakarmā*) *vāgmī*, *anyūnāngo 'natiriktāngo, dvesataç ca* (andre Lesart, die Agn. selbst angenommen, ist *dvayasataç ca*), *pramānataç cā 'nyūnaḥ*; *pramāne pramāne dvayam, dvayam samam yasya*; er citirt dann die Kārikā: *adhaç cordhvam ca nābhes tu samo yah syāt pramānataḥ | pādāngushchāgravishṭabdhah sa vai dvesata ucyāte iti*), *anatikrishno 'natiçvetaḥ* (*nātibālo, nātivridhhaḥ*), begnügt Lāty. sich hier damit, eine einzige, die zweite, Forderung als wesentlich herauszuheben *). Der Titel *arhat* für Lehrer, später ausschliesslich buddhistisch, conf. Burn. Buddh. 290. 294.

*) Woraus übrigens ersichtlich, dass auch bei den nichtbrahmanischen indischen Ariern die Tradition der vorväterlichen Lieder und Gebräuche in Ehren stand (von Geheimlehren der brahmanischen Xatriya berichtet der Comm. zu Vrih. Kṛany. Mā. V, 2, 10. 11. VI, 2, 8 Pol.).

findet sich im Çat. Brahm., Taitt. Ârany., und ist gekannt im *gana brâhmana* P. V, 1, 124. Die *yaudhâh* und die *arhanta* sind die Vorgänger der *râjanyâh* und *brâhmanâh*. Nach Angabe einiger Verschiedenheiten von den brahmanischen Opfergebräuchen, auch in Bezug auf die *Sâma*, fährt *Lâ/yâyana* dann mit den Worten des *Shadvinça* fort: *lohitoshnishâ lohitaavâsaso nivitâ (kandhâlambitasûtrâh) ritvijah pracareyur upotaparushâ (upotâh kancukinaç ca parushâç ca) ujjyadhanvânah*: Die Rinder, die der Priester als Opferlohn erhält, müssen irgend einen Fehler haben, *kâna* an den Augen, *khora* an den Füßen, *kûta* an den Hörnern, oder *banda* am Schwanze. — Aus dem Capitel über die *vrâtyastoma* VIII, 6, das sich im Ganzen auf eine getreue Erklärung des *Pancaviṇça* beschränkt, hebe ich Folgendes aus. Es beginnt: *vrâtyastomair yaxyamânâh prithag agnîm âdhâya (agnyâdhânâni kritvâ) yajnopakaranâni ceshvâ (yajnasâdhanâni dravyâni arjayitvâ) ya eshâm adhyayane 'bhikrântitama* *syâd (abhikrântâ adhyayanena sarva ime abhikrântina* *h), abhijanena vâ (kulena vâ adhika* *h syât), tadabhâve 'pi bhogalâbbhena (dravyavat-* *tama* *h syât), tasya gârhapate dixeran bhaxânç cânu bhaxayeyu* *h*. Das Wort *vyâhroda* wird erklärt: *dhanushkenâ 'nishunâ (akândena alpakena dhanushâ) vrâtyâh prasedhamânâ (lokam trâsayanta* *h) yanti sa vyâhroda* *h*. Das Wort *vipatha* ferner: *Prâcyaratho 'nâstîrno vipatha* *h (utkramya panthânâni yâti vipatha* *h Agn.)*. Nach Aufzählung der einzelnen *vrâtyadhanâni* heisst es dann: *te (grihapati-* *mukhyâ vrâtyâh) trayastrinçata(gâh?) ritvigbhyo dadyu* *h* *vrâtyebhyo vrâtyadhanâni ye vrâtyacaryâyâ aviratâh (anavasitâh) syur, brahma-* *bandhave vâ Mâgadha deçiyâya (bandhushv asya brahma avasthitam na tasminna [smin mit virâma?]) so 'yam brahmabandhu* *h* [das Wort *râjanyabandhu* wird auch öfters in einem verächtlichen Sinne gebraucht], *Mâgadha d. mâgadho nâma gâyanah, vandî sûtamâgadha-* *vandina ity ucyante [ucyate?], ishât mâgadho mâgadhaddeçiyah [P. V,* *3, 67], asâmpayana* *h* *[?] nodghâtitaçirâs tu [?], mâgadham ca karoti, sa*

ucyate mágadhadeçiyah | apare bruvate Mágadho deça iti tasmin ya utpannaḥ sa Mā-yah | pūrva eva tv arthaḥ), yasmā etad dadāti tasminn eva (yat kimcit kalmasham tat) mrijānā yantiti hy āha |. Man ist wol berechtigt, aus dieser Gleichsetzung der Mágadha-Brahmanen (denn sicher ist nur diese Bedeutung festzuhalten) mit den unverbesserlichen vrātya zu schliessen, dass damals in Mágadha der Buddhismus mit seinen antibrahmanischen Tendenzen blühte. Es ist dies also die früheste Erwähnung desselben. Das Fehlen dieser beiden Worte im Pancaviṅga ist bezeichnend für den Zeitraum, der zwischen ihm und dem sūtra des Lāty. verfloss. — L. fährt fort: vrātyastomair ishṭvā traividyaavrittīm samātish/heyuḥ (dvijānām adhyayanam iṣṭvā dānam ity etadādi), teshām (ish/avrātyastomānām) tata ūrdhvam bhunjitā 'pi cainān kāmam yājayet. — Die Verschiedenheiten bei den Opfern an der Sarasvatī und Driṣhadvātī sind schon oben bemerkt worden.

Nur çākhā-artig verschieden von dem sūtra des Lātyāyana ist das des Drāhyāyana, der Schule des Rānāyanaṇīya zugehörig, also der Familie des Vasishṭha (cf. g. nada P. IV, 1, 99); auf sein sūtra möchte ich daher die Worte des Rāmakrishṇa beziehen, wenn er in dem Beginn seines schon früher erwähnten vortrefflichen Commentars zu des Pāraskara grihya-sūtra (E. I. H. 440. p. 58 a.) neben den Kātyāyanasūtrānucārīnaḥ Vājasaneyīnaḥ die Vāsishṭhasūtrānucārīnaḥ Chandogāḥ erwähnt: es ist mir wenigstens sonst kein *dieser* Namen tragendes S. V. sūtra bekannt. Die Verschiedenheit von Lātyāyana beschränkt sich fast nur auf die andere Eintheilung des im Ganzen völlig gleichen und in gleichen Worten dargestellten Stoffes. Einen vollständigen codex des Textes habe ich noch nicht gefunden, wol aber Anfang und Ende in zwei verschiedenen Commentaren. Bodl. Wils. 398 (41 fol.) und 403 (50 fol.) enthalten beide eine Audgātrasārasamgraha genannte Bearbeitung von Maḡhasvāmin's (Makhasv. 3te Hand, Madhvasv. 2te Hand auf

41 a. in 398) Commentare zu den beiden ersten Adhyāya (in 6 paṭala, 24 khaṇḍa), ein Werk des Rudraśāṇḍa. 404 schliesst mit dem 6ten paṭala, während 398 noch den ersten (also 25sten) khaṇḍa des dritten Adhyāya erklärt; sein Verhältniss zum sūtra und zu Maṅhasvāmin giebt R. so an: pancaviṅṣabrāhmaṇavachākhoktām ārsheyakalpoktām kṛiptim cā 'ṅgikṛitya tadapexārthopadeṣāya Drāhyāyanīyaśāstram pranītam athāto vidhyavyapadeṣe sarvakratvadhikāra ityārabhya | asmint sūtre kvacit samdehavishaye nirṇayaḥ kriyate, kvacid arthapratibhāse avirodhena nirvāhaḥ, kvacit punaruktapratibhāse upayogaviṣeṣakathanam, kvacid anuktopasambhāraḥ, atra sarvatra tathā tathā darṣayishyāmaḥ | tatra bhagavatā bhāṣyakāreṇa ṣṛtyarthānugāminā sūtroktārthamātram eva vivṛitam, na kṛitsnaḥ prayogaḥ pradarṣitaḥ | ato vyākhyānam kriyate sukhāvabodhārtham | — Zu den letzten 6 paṭala (26—31, oder IX, 2 — X, 4, entsprechend Lāty. IX, 5 bis X, 20) findet sich Chamb. 551 (auf 58 fol.) der vortreffliche Comm. des Dhanvin aus dem Geschlecht des Kaṣyapa (schliesst: NidānaKalpagranthādi sūtrānām daṣakam! cayaṭ, tatra Drāhyāyane Dhanvi dipam āropayāt sphuṭam), in welchem der Nidānakāra, Kalpakāra, Upagranthakāra (!), Āṣṭvalāyana, Kātyāyana u. s. w. tüchtig citirt werden. Ueber die Topographie an der Sarasvatī giebt er Folgendes: Sarasvatī pratyakṣrotāḥ pravahati, tasyāḥ prāgbhāgā-parabhāgau sarvalokapratyaxau, madhyamas tu bhāgo bhūmyām antarnītamagnaḥ pravahati — Plaxaprasravanānāma Sarasvatimūlam — armā nāma cīramtanagrāmanivāsāḥ — tīrthaviṣeṣaḥ Triplaxāvaharanam iti. — Adhyāya III, 1, 2 (paṭala 7, 2) — IX, 1 (paṭala 25, 4) fehlen also.

Weit bedeutender ist der Unterschied des Lātyāyana von Kātyāyana*), der in seinem dem weissen Yajus gewidmeten sūtra von

*) Die Lehrer, welche K. citirt, sind die folgenden: Kāṣakṛitsni IV, 3, 17 (citirt von Bādarāyana Colebr. I, 328; gekannt im gaṇa upaka P. II, 4, 69, und im g. aṛihana P. IV, 2, 80); Bādari IV, 3, 18 (citirt von Bā-

XXII, 1, 1 bis XXIV, 7, 37 die *ekâhâh* (bis XXII, 11, 35), *ahinâh* (bis XXIII, 5, 35) und die *satrâni* behandelt, wie sie *Chândogya veda vihitâni*. Text E. I. H. 2844. Chamb. 732. Ein kurzer Commentar Chamb. 639. *Karkopâdhyâya's* Comm. (= M) in einem sehr guten Manuscript aus der nunmehr in die Bodleiana übergegangenen, sehr werthvollen Sanskrithandschriften-Sammlung des Rev. Dr. W. H. Mill. *Yâjnikadeva's* Comm. zu XXII fehlt: zu XXIII E. I. H. 1362 (fol. 13.). 2671? zu XXIV E. I. H. 752. (p. 68.). 1362 (p. 40.). — Ich hebe hier nur dasjenige heraus, was sich auf die oben herbeigebrachten Stellen aus dem *Pancaviṅga* bezieht: also XXII, 1, 29 *vaic̣yo jano, rājanyaḥ samājanāḥ gr̥teḥ* (was sich wol auf das *Çat. Br.* beziehen soll, wo mir eine dergl. Stelle aber nicht bekannt. Im *Pancaviṅga* steht nichts davon.). 30 *grāmyābhojanam Nishādānām mṛinmayāpānam ca* (conf. oben nach *L. teshām āraṇyam* darf er essen). Bei dem Opferlohne des *viçvaji-chilpa* giebt K. folgende nähere Bestimmungen: XXII, 2, 24 *ājāneyān (açvān) Aparajane (dadyât), Prâcyeshu hastināḥ, aqvatarirathān Udicyeshu*. — Zu dem Anzuge der Priester beim *çyena* fügt K. XXII, 3, 18 noch *kalāpinaḥ (bhastrāvantaḥ Karka)* hinzu. (*vrātyāḥ tripurusham patitasāvitrīkāḥ Karka*). — *jyâhroda* wird erklärt XXII, 4, 11 *ayogyam dhanus tadākhyam (jyâhrâsena yad ayogyam dhanuḥ tat Karka)*. Ibid. 22 *Mâgadhadeçîyâya brahma-*

darâyana Colebr. I, 328 und von *Jaimini* Colebr. I, 296); *Vâtsya* (genannt im *Çat. Br.* und im g. *garga* P. IV, 1, 104) I, 1, 12. 3, 6. 5, 13. IV, 3, 18. IX, 5, 27; *Kârshnâjini* (citirt von *Bâdarâyana* [der seinerseits gekannt im g. *nada* P. IV, 1, 99], Colebr. I, 328, zu vergleichen sind die *krishnâjina-krishnasundarâḥ* g. *tika* und g. *upaka* P. II, 4, 68. 69) I, 6, 23; *Jâtûkarṇya* (gekannt im g. *garga* P. IV, 1, 105. *Vrih. Âr. Kâṇv.* II, 6, 3, Schüler des *Yâska*) IV, 1, 29. XX, 3, 17. XXV, 7, 34. cf. Colebr. I, 144. Roth zur Lit. 65; *Bhâradvâja* I, 6, 21. Verfasser eines *Taittiriya-sûtra*; *Laugâxi* I, 6, 24, ebenfalls Verfasser eines *Taittiriya-sûtra*; citirt im *Kâthakam* bei *Yâjn.* zu *Kâty.* IX, 9, 6, auch *Lokâxi* genannt, conf. *Kauthumalaukâxâḥ* g. *kârta* P. VI, 2, 37. Colebr. I, 17 (zum S. V.!). 144.

bandhave daksinākāle vrātyadhanāni dadyuḥ (Māgadhadēcanivāsī yaḥ sa brahmabandhubhir jāyate tasmai | apare tu Māgadham geyam āhuḥ, tatra yo dēḥya iśhad asamāptau dēḥya ity ucyate tasmai | Karka). — Die Opfer an der Sarasvatī werden geschildert XXIV, 6, 10 bis 7, 10 ohne wesentliche Abweichung.

Demselben Kātyāyana wird nun ferner noch ein speciell auf den S. V., und zwar auf den pratihāra (Refrain?) bezügliches sūtra zugeschrieben; ein Daṣatayī genannter Commentar dazu, verfasst durch den schon oben als Erklärer des kalpasūtra erwähnten Varadarāja befindet sich Bodl. Wils. 394 a. (fol. 62) und umfasst 15 khanda; den Namen Daṣatayī und die erste Regel erklärt er wie folgt: vixya brāhmaṇasūtropagranthanidānatadvākhyāḥ, idam tāpratrayaḥ sāmnam rishi-chando-'dhidaivatam || bhaktayaḥ pañcayajneshu viniyoge ca samkramaḥ, itime darṣayishyante daṣa 'rthā iha yatnataḥ || atha bhagavān Kātyāyano vaxyamānam karma nirdiṣṭi athātāḥ pratihārasya nyāyasamuddeṣam vyākhyāsyāmaḥ | iha khalu upagranthakalpabrāhmaṇoktānām jyotiṣtomādiviṣvasrijāmāyanaparyantānām ekāhāhinasatrānām xudrakalpoktānām ca jyotiṣtomadvādacāhavivārānām (vik.?) yathāyogam samyata(!)-siddhayaḥ prāyaścittādiviśayāḥ ca nyāyāḥ prishṭānukalpādayaḥ (!) ca sāmnam prayogaprakāra uktāḥ | atha eshv eva prayujyamānānām sāmnam pratihārabhaktis tad anushvāgena ca sāmnamidam tāpratrayayopāyaḥ samānanām adheyānām viniyogavyavasthā chāmna(!)-nidhanānām pratihārākhye granthe vaxyate atas tadupayogāt pratihārasya ye nyāyāḥ tatparibhāshikāś teshām samuddeṣam samxiptam laxanam vaxyāma ity arthaḥ. — Als die fünf bhaktayaḥ (Aus schmückungen?) der sāma in ihrer Recitation beim Opfer werden von Ajātaśatru zu Pushpas. VI, 2, 1 genannt: prastāva, udgitha, pratihāra, upadrava, nidhanam. Kātyāyana behandelt dieselben im 6ten und 7ten Buche, wo überhaupt die ganze sāmavidhānam genannte Classification und Modification der Sāma gelehrt wird.

Als zehntes in der Reihe der Sâma-sutra erscheint nunmehr das grihyasûtram des Gobhila (genannt Bhârgava E. I. H. 430. pag. 51 b.) — Die grihyasûtra behandeln im Allgemeinen einen und denselben Stoff mit dem âcâra (Herkommen) genannten Theile der dharmaçâstra: sie begleiten den brahmanischen Inder durch alle seine sanskāra von der Erzeugung bis zum Tode. Wenn sich nun auch der Natur der Sache nach nur wenige, gelegentliche Uebergangspunkte zu ihnen in den Brâhmana, in denen ja ganz andere, als weltliche, Gegenstände behandelt werden, finden lassen, wie ich z. B. oben das Adbhutabrâhmana als einen solchen bezeichnet habe, wozu sich ferner noch das vorletzte Capitel des Vrihad-Âranyaka gesellt, so enthalten sie doch darum nicht minder alterthümlichen Stoff; indess scheint es allerdings, als ob ihre Abfassung erst einer verhältnissmässig späteren Zeit angehöre, als die der kalpa- und çrautasûtra: eines Theils, weil ihre Zahl eine ziemlich geringe (ich kenne nur etwa 6) ist, und andern Theils, weil sie nur Verfassern beigelegt werden, wie Âçvalâyana, Çâṅkhâyaṇa, Pârasakara, Gobhila, die jedenfalls von der Zeit der purâṇaprokta-kalpa, wie deren schon Pânini IV, 3, 105 von denen seiner Zeit angehörigen trennt, und zu welchen alten der schol. daselbst, wol auf Patanjali's Auctorität hin, den Paingin und Ârunaparâjin rechnet, durch einen sehr bedeutenden Zeitraum getrennt sein müssen, da ja z. B. selbst der âçmarathakalpa, der von Âçvalâyana als Auctorität citirt wird, vom schol. ebendasselbst ausdrücklich als nicht purâṇaprokta bezeichnet ist *). — Das sûtra des Gobhila umfasst 4 prapâṭhaka, Chamb. 92. 294, 1. 223. Bodl. Wils. 465 (1ter prap.). Comment. dazu von Nârâyana, Bodl.

*) Unter den Yâjñavalkyâni brâhmanâni ebendas., auch im vârtika, und bei IV, 2, 66 kann wol nur das Çatapatha-brâhmanam, ganz oder von XI bis XIV, gemeint sein, das somit also von Patanjali schon als nicht purâṇaprokta betrachtet wurde!

Wils. 72, eine Paddhati (Grundriss) dazu von Vāsudeva, Chamb. 331. 221.

Von der Stufe der sūtra treten wir herab zu der letzten Stufe, der der *Parīṣiṣṭa*, *Upa-grantha*, *Xudrakalpa* (anders wenigstens kann ich diese beiden letzten Bezeichnungen, die uns mehrfach oben in den Commēntaren der behandelten Werke begegnet sind, nicht erklären, da ich sie sonst noch nicht angetroffen habe), der Paddhati und der Commentare.

Unter ihnen nimmt jedenfalls den ersten Platz in Anspruch der (dem Comm. nach von einigen sogar als *grihyāntaram* betrachtet) dem Kātyāyana zugeschriebene *Karmapradīpa*, in *Ṣloka*'s, gedruckt als *dharmaśāstra* (siehe Gildem. bibl. ind. no. 301) unter dem Titel *Kātyāyanasamhitā*, in 3 *prapāṭhaka*; er beginnt: *athāto Gobhiloktānām anyeshām caiva karmānām āspashānām vidhim samyag darṣayishye pradīpavat* || Paris, bibl. nationale Dev. 170. Chamb. 106. Bodl. Wils. 392. 465, Commentar dazu von (Āçārka) Āçāditya, Sohn des Cakradhara, Chamb. 134. 361. 370, 6, der im Beginn seine Quellen so aufzählt: *grihyasamgraha - Lāyāyana - Khādiragrihya - Vāsishṭha* (Jurist) - *Manv - Atri - Vishnu - Hārita - Bauddhāyana - Yogiçvara* (= *Yājñavalkya*, Jurist) - *Paizhinasi - Brāhma - Pādma - Vaishnavādini śāstrāṇi vimriçya* —. Ausser ihnen citirt er noch *Çātyāyana*, *Vridhdhamanu* etc. — Nicht zu verwechseln mit diesem Werk ist die ebenfalls den Namen *karmapradīpa* (-*pikā*) tragende paddhati des Kāmadeva, Chamb. 457, 4, zu *Pāraskara*'s *Kātiya - grihyasūtra*.

An Kātyāyana's Werk schliesst sich ferner *Gobhilācāryasuta*'s *grihyasamgrahanāma parīṣiṣṭam* in 205 *ṣloka*'s, Bodl. Wils. 504 c. — Ferner *Gobhiliye ṣrāddhakalpabhāṣyam* von Mahāpan-dita Mahāyaças, Chamb. 292, 2. 293 (89 fol.). 294, 2. — *Gobhiliye navagrahaçāntiparīṣiṣṭam* in 212 *ṣloka*. Astrologisch. Chamb. 404. — *Chandogāhnikapaddhati* von dem schon mehrfach erwähnten

gelehrten Rāmakṛishṇa (conf. Colebr. I, 230. 234), Ch. 193 auf 83 fol., worin er mit seiner gewöhnlichen Belesenheit Stellen aus circa 25 Juristen citirt, was zur Identificirung der kleinen dharma-ḡāstra (cf. Gildemeister l. c.) sehr wichtig ist. — Nur aus Citaten kenne ich das in ḡloka's verfasste Dālḡbḡya pariḡishṇam. Setzt dessen Existenz etwa ein Dālḡbḡyasūtram voraus? Der Name Dālḡbḡya erscheint häufig in der Chāndogya Up., so III, 12 Dhāvako Dālḡbḡyaḡ, III, 8 Caikitāyano Dālḡbḡyaḡ, und ist gekannt im g. Garga P. IV, 1, 105. — Eine ganze Sammlung kleiner, zum S. V. gehöriger Pariḡishṇa findet sich Bodl. Wils. 466 auf 54 Blättern. So spätem Ursprunges dieselben auch sind, so haben sie doch, wie alle kārīkā, einen grossen Werth, weil sie gewöhnlich in gedrängter Kürze die allgemeinen Punkte angeben, die sonst in den Sūtra und ihren Commentaren weitläufig oder auch gar nicht auseinandergesetzt werden: es ist eine Art versus memoriales: 1) sāmāḡānām chandas, dem Gārgya zugeschrieben, beginnt wie das Nidānasūtram: athātaḡ chandasām vicayam vyākḡhyāsyāmaḡ, am Schluss brāḡhmaṇāt Tāndīnaḡ caiva Pingalāc ca mahātmanaḡ | Nidānād Ukṡhaḡstraḡc ca chandasām jñānam uddhritam: 8 Abschnitte; 2) kratusamgrahapariḡishṇam 29 ḡloka; 3) viniyogasamgrahap. 33 ḡlok., beg. brāḡhmanaprathamādḡhyāye mantrānām viniyojanam; 4) somotpatṡip. 29 ḡloka, beg. agnihotram hut(v)āsinam Gārgyam vridḡdham mahāmunim — Bhāḡguriḡ pariprichati; 5. 6) Ārsham und Daivatam der Nāigeya ḡākhā; 7) vrishotsargap. in 23 ḡl., dem Kātyāyana zugeschrieben; 8) upacārap. 6 ḡl.; 9) snānavidḡip. 3 kaṇḡ.; 10) praushṡhpadap.; 11) chandogānām ḡrautaprāyaḡcittap. über 100 ḡloka; 12) paxahomasamasyavidḡhānam; 13) aupavasathikam, 12 ḡl.; 14) smārtahomap.; 15) homadravyaparimāṇap., 9 ḡl.; 16) zweites smārtahomap.; 17) pravāsap.; 18) annaprāḡanam; 19) ādhānakārīkā, 22 ḡl.; 20) ādhānap. — Andre dergl., sich besonders auf die Verwandlung der ric in sāmā und stoma beziehend, finden sich Bodl. Wils. 375.

377. 382, ich habe sie leider, als ich in Oxford war, nicht speciell untersucht. Wilsons Catalog lautet zu 375: Stobhana Samhāra and eleven other short tracts ff. 88. A. D. 1581. Stoma. Pranata. Ār-cika. three tracts ff. 36. Dvadhayayi! ff. 5. Mahānāmni ff. 7.; zu No. 377 Stoma and Stobha Chandasa ff. 39.; zu Nr. 382 Sāmavi-dhānam fol. 30 (citirt von Dhanvin und Rāmakrishna). — Bedeutender an Umfang und Werth sind folgende, sich mehr an die grautasūtra anschliessende Werke: Bodl. Wils. 505 Pancasvastayana fol. 179. A. D. 1565. No. 506 Paundarikapaddhati fol. 134, mit Sāma-Accenten. No. 471 b. Somaprayoga 110 fol. (conf. E. I. H. 1729, 6). No. 72 eine prayogapaddhati, genannt Subodhini, verfasst von Ćivarāma, Sohn des Viçrāma, fol. 141, im Anfange kṛtyacintāmanau sviye nirnitānām karmaṇām prayogapaddhatim — Sāmagānām hitārthāya kurve nāmnā Subodhinim. — Chamb. No. 105 eine karmapaddhati audgātṛe somasamsthāsu, von ungenanntem Verfasser (sūtrāṇy ālokya sarvāni) S. 1652. fol. 51; bei den angeführten Sāma wird rishi, Metrum angegeben und auch die Accente bezeichnet. Anupadasūtra und andere werden citirt. Ein Fragment davon findet sich auch Ch. 790. B. b., 2. — Schliesslich erwähne ich noch: Vājapeyastomayoga Ch. 784. Das Sholaçīçāstram Ch. 335, 1 Samvat 1643, ebensowie maitrāvarunaçāstram, brāhmaṇāchansiç. (auch Bodl. Wils. 510), und achāvakaçāstram (Çāṅkhāyanoktam) Ch. 335, 2—4 scheinen zum R. V. zu gehören. Sonst gehören noch hieher E. I. H. 1729. 1748. 135. cf. Benfey p. IX.

Was nun die verschiedenen Çākhā des S. V. betrifft, so lässt sich weder aus den von H. B. p. XV. angeführten Stellen der Purāna noch aus dem Caranavyūha etwas Sicheres entnehmen, da letzterer nur in einer sehr apocryphischen Gestalt, nicht als, wenn auch nur angeblich, von Çaunaka verfasstes Rikpariçishtam, als welches er z. B. von Rāmakrishna im Sanskārāganapati verschiedentlich, leider aber auch stets sehr corrupt, citirt wird, sondern nur als Yajuh-

pariṣiṣṭham auf uns gekommen ist: die auf den S. V. bezügliche Stelle lautet übrigens folgendermassen: Sāmavedaḥ kila sahasrabhedam āsit, teshv anādhyāyeshv adhiyānās te ṣatakratunā vajrenā-bhīhatāḥ pralināḥ, ṣeshān vyākhyāsyāmas, tatra Rānāyaniyānāmasaptabhedā bhavanti | Rānāyaniyāḥ Ṣātyamugrāḥ Kālōpā (cf. karkāldpāḥ g. kārta P. VI, 2, 37. schol. zu II, 4, 3) Mahākālōpā Lāngalāḥ (cf. oben) Ṣārdulāḥ Kauthumāḥ (cf. karkakauthumāḥ, kauthumalaukāxāḥ g. kārta P. VI, 2, 37. schol. zu II, 4, 3) ceti | tatra Kauthumānāmasadbhedā bhavanti Āsurāyanā (zu den prāncas gerechnet, g. taulvali P. II, 4, 61) Vātāyanāḥ Prānjali-dvaitabhritāḥ Prācinayogyā (g. garga P. IV, 1, 105) Naigeyāḥ Kauthumāḥ ceti | teshāmadhyayanam, aṣṭiṣṭam āgneyam, pāvamānam catuṣṣṭam, aindram tu śaṣṭi caiva (!śaḍvinṣatikam yāni Ch. 772. 785) gāyanti sāmāgās, tāny adhītya tandāpracarō (!candāt pracandataro E. I. H. 1635) bhayati, ṣiṣṭāny adhītyāśhṭāvinṣako (-dhītya ṣiṣṭāvinṣatikō ebend.) bhavati, tatra kecit punar (punar aukthikyam Ch. 785) riktantram sāmāntram samjñādhātulanam iti vidhiyante; aśṭau sāmāsaśrāṇi sāmāni ca caturdaṣa (conf. Benfey pag. XX oben), aśṭau ṣaṭāni navatir daṣati, savālakhilyam || sarahasyam sasuparnam prexya tat sāmādarpanam, sāranyakāni sauryāny etat sāmāgānam smritam (Ch. 66 E. 376. 610. 772. 785. E. I. H. 1635). Damit ist nicht viel anzufangen. —

Wir wenden uns nunmehr zu dem von H. B. herausgegebenen Theile des S. V. zurück, dessen Eintheilung er pag. XV—XIX bespricht. Von den 1472 ric, die in demselben enthalten sind, finden sich 173 in der Vājasaneyi-Saṁhitā und zwar, wo S. V. und R. V. nicht übereinstimmen, mit den Lesarten des R. V. (I, 2, 1, 1, 3 = Y. V. XV, 35 sind naḥ und dhehi nicht angegeben), nicht denen des S. V., sowol in der Mādhyandina-, als in der Kānva-Ṣākhā, da sich die Verschiedenheiten dieser beiden Ṣākhā vornehmlich auf die wirklich dem Yajus angehörigen, nicht dem R. V. entlehnten

mantra beziehen; jedoch finden sich auch einzelne Ausnahmen, *theils* so, dass Y. V. die Lesart des S. V., nicht die des R. V. hat, sei es in beiden Çākhā, so: II, 9, 3, 1, 3 çardhyu; 4, 1, 23, 2 (aber sishadhātī). 3. oder nur in M., während K. mit dem R. V. geht, so: II, 9, 3, 9, 2 vyaçema, *theils* so, dass Y. V. selbstständig von R. V. und S. V. dasteht, sei es in beiden Çākhā, so: II, 9, 3, 4, 3 abhyaiti und yathāmi anyo; 6, 3 tan na indro brihaspatir; 4, 1, 22, 3 sūmnāya; I, 6, 1, 2, 1 didyutad udadhir nidhiḥ: oder nur in K., so: I, 1, 1, 3, 2 vanute. Ein Vers II, 7, 1, 13, 2 findet sich blos in K. Vāj. S. 24, 21 (nicht auch in M.) und zwar mit der gegen S. V. und R. V. selbstständigen Lesart: svarvidam. — Von den 71, noch nicht in R. V. nachgewiesenen, Strophen finden sich ausser denen, die H. B. schon angeführt hat, noch vier im Y. V., nämlich I, 4, 1, 3, 9 brahma jajñānam Vāj. S. 13, 3; I, 5, 2, 2, 10 indro viçvasya rājati Vāj. S. 36, 8, wo hinzugefügt wird çam no astu dvipade çam catushpade; (zu I, 5, 2, 3, 8 bemerke ich aus Vāj. S. 4, 25 die Variante der Kāṇva-Çākhā atidyutat.) II, 8, 2, 19, 1 ritāvānam Vāj. S. 26, 6. — II, 9, 2, 8, 1 lautet Vāj. S. III, 9 so: agnir jyotir jyotir agniḥ svāhā, sūryo jyotir jyotiḥ sūryaḥ svāhā.

H. B. behandelt sodann p. XX—XXIX das Verhältniss der Varianten, theils derer, die sich zu der Stevenson'schen Ausgabe finden, theils derer, die sich überhaupt zwischen S. V. und R. V. ergeben. Er geht dabei von der irrigen Voraussetzung aus, dass die Çākhā-differenz sich nicht auf Lesarten erstrecke; schon die Vāj. spec. II, 200—203 (erschieden im October 1847) angeführten variae lectiones der Kāṇva-Çākhā im Vergleich zur Mādhyandina-Çākhā widerlegen diese Voraussetzung. So scharfsinnig nun auch H. B.'s specielle Vermuthung über die Entstehung des Stevenson'schen cod. B

*) Auch Taitt. S. V, 2, 7, 1, Taitt. Âr. X, 1, 10. Aitar. Br. 1, 19, cf. Roth zur Gesch. p. 63, wozu ich noch bemerke, dass die Worte: ime vai rodasi sich Taitt. S. V, 1, 5, 4, und die Worte: ime açvinā samvatsaras ebend. V, 6, 4, 1 finden.

ist, so bleibt es doch viel einfacher anzunehmen, dass B wirklich nicht der Çākhā der Rānāyānīya, wie unser Text, sondern der Çākhā der Kauthuma, wovon, wie Caranavyūha lehrt, die (zu B. häufig stimmende) Naigeyaçākhā eine Abtheilung ist, angehöre. Was die oft durch den Accent schon als Fehler erwiesenen Varianten in Stevenson's Ausgabe, die sich jedenfalls an die Rānāyānīya Çākhā anschliesst, anbetrifft, so ist H. B. im Allgemeinen wol stets berechtigt zu den Lesarten, die er denselben vorzieht (pag. XXIII, l. 4 lies: tvasmai, p. XXIV, l. 21 lies: çācigo, XXV, l. 11 lies: hunma, XXVI, l. 12 lies: 8, 3 und 6. l. 14 lies: ebendas. 2.): den Charakter wirklicher variae lectiones scheinen mir indess entschieden, ausser einigen andern, weniger sichern Stellen, zu tragen: I, 1, 2, 2, 10 atharvum, II, 5, 2, 19, 3 haryatam, II, 7, 2, 1, 1 rukmin, II, 7, 2, 5, 4 rebhan (conf. Nirukti 14, 13), II, 7, 3, 10, 3 gabhastyoh, man müsste denn eine seltsame Nachlässigkeit bei Stevenson annehmen wollen. Wir haben oben gesehen, dass es mehrere Schulen der Rānāyānīya giebt, und ich stehe darum nicht an, die Benfey'sche Recension einem andern Zweige derselben zuzuweisen, als die Stevenson'sche, worauf auch die verschiedene Eintheilung hinweist. — Was das Verhältniss des S. V. zum R. V. betrifft, so muss man sich nur recht klar und anschaulich die Art und Weise vergegenwärtigen, wie überhaupt diese Lieder entstanden, wie sie dann von den weiter wandernden Stämmen mit in die Ferne fortgetragen, daselbst heilig galten, während sie auf dem heimathlichen Boden entweder, weil im unmittelbaren Volksbewusstsein lebend, mit der Zeit entsprechende Umgestaltungen erhielten, oder neuen Liedern weichend verdrängt wurden und in Vergessenheit geriethen. Die Fremde erst umgiebt das Heimische mit dem heiligen Zauber, die Ausgewanderten bleiben auf der alten Stufe, ängstlich genau das Alte wärend, während daheim das Leben sich neue Bahnen bricht. Neue Nachzügler aus der Heimath rücken nach, verbinden sich mit den nun schon im neuen Lande Ansässigen,

und nun werden die alten und die neuen Lieder und Gebräuche verschmolzen, und treu, aber uncritisch, von fahrenden Schülern bei verschiedenen Meistern gelernt und eingeprägt (hierüber sind besonders instructiv mehre Itihâsa des Vrihad Âranyaka), so dass eine bunte Mischung entsteht. Andere, Gelehrtere, bestreben sich dann wieder, Ordnung hineinzubringen, das Zusammengehörige zusammenzustellen, das Verschiedene zu trennen, und man gelangt dabei zu theologischer Intoleranz, ohne welche feste Gestaltung eines Textes oder Canons unmöglich ist. Nicht zu übersehen ist der Einfluss der Höfe, z. B. des in Yājñavalkya seinen Homer gefunden habenden Janaka, Königs von Videha. Irgend annähernd klare Einsicht in das gegenseitige Verhältniss der verschiedenen Schulen ist weder aus den Purāṇa noch aus dem Caranavyūha zu erreichen, sondern einzig und allein durch eine Vergleichung der in den verschiedenen Brāhmaṇa und Sūtra erwähnten Lehrer theils unter einander, theils mit dem Text des Pāṇini und dem dazu gehörigen Gaṇapāṭha und scholion, für deren Reinigung freilich eine Durchsicht des Patanjali allein genügende Garantie bieten würde. — Das Verhältniss zwischen R. V. und S. V. steht übrigens in einer gewissen Analogie zu dem zwischen weissem und schwarzem Yajus und wie wir in dem Brāhmaṇa des ersteren oft genug die Lehrer, welche Repräsentanten des letzteren sind, geschmäht sehen, so kann es uns auch nicht befremden, wenn Painginah und Kaushitakinah in den S. V. brāhmaṇa geschmäht werden. Eigenthümlich ist hiebei die Verbindung, in welcher wir häufig Schulen des S. V. mit denen des Taittiriya erblicken. Hier wird die Zukunft noch viel Licht zu schaffen haben. Da die meisten Brāhmaṇa theils ihrer Voluminosität, theils ihres Inhalts wegen, wol schwerlich je wirklich edirt werden, so erscheint es als höchst wünschenswerth, dass die in ihnen verborgenen literaturgeschichtlichen Notizen herausgeschält werden.

H. B. geht sodann auf die Sandhi-Gesetze des R. V. und S. V.

über, eines Theils diejenigen, in welchen uns *diese beiden* Veda überliefert sind, p. XXIX—XLIX, andern Theils die, unter welchen sie gedichtet sind, woran sich eine Discussion über die beiderseitigen padapāḥa anschliesst, pag. XLIX—LXIV. Der ungeheure Stoff, der sich Hrn. B. hier darbot, ist mit einer musterhaften Genauigkeit und Sorgfalt bewältigt. So wenig ich indess die Böhlingk'sche Schreibart billigen kann, in welcher der allmählig herausgebildete Schriftgebrauch völlig der grammatisch erkannten Structur geopfert wird (als ob man mitsus für missus schreiben wollte), so wenig kann ich der des Hrn. B. beitreten, wo die diplomatische Critik so weit getrieben wird, selbst notorische Fehler, wohin alle die p. XLVII aufgezählten Fälle gehören, in den Text aufzunehmen (abhra, Wolke, stammt wie abhva von einer Wurzel abh und ist mit nichts aus abbhra zu erklären). Schreibarten wie: invatas statt: innvatas aus: in nu atas gehören nicht in den Text, wo man, besonders wenn er nicht accentuirt ist, die drei Worte nicht von einer Form der *ṽ* inv würde unterscheiden können, sondern in die Noten.

Die Einleitung schliesst hierauf mit einigen sehr guten Andeutungen über die Verhältnisse der überlieferten Interpretation der Vedas. Es folgt auf 162 Seiten der Text, mit Berücksichtigung der bei den vielen Accentzahlen äusserst schwierigen Correctur *sehr correct* gedruckt: ausser den schon von H. B. bemerkten Druckfehlern finde ich noch folgende: p. 99, l. 4 v. u. lies: *putāsaḥ*, p. 124, l. 11: *somya*, p. 141, 2 *viṣvās*. An den Text schliessen sich bis p. 250 Noten, in welchen Dichter, Gottheit, Name (für welche drei ein alphabetischer Index *sehr wünschenswerth* war), Metrum und Varianten jedes Verses behandelt werden (p. 168, 2, 5 lies: und ram, 226, 2, 54 *xi sânasim*); darauf folgt ein alphabetischer Index der Versanfänge bis p. 256, und zuletzt Nachträge (zumeist aus der Anukramanî der Naigeya-Çākha) und Verbesserungen bis p. 280. Un-

angenehm ist es, dass der Text in eine so grosse Menge Abtheilungen zertheilt ist, dass man stets 5 Zahlen nöthig hat, um eine Stelle zu bezeichnen, wodurch Aufsuchen und Citiren sehr erschwert wird. H. B. hätte sehr wol die 585 *ric* des *Ârcikam* und die 1223 des *Staubhikam* auf eigene Hand hin auch fortlaufend zählen können; statt I, 6, 2, 4, 7 würde es dann heissen I, 584, und II, 1222 statt II, 9, 3, 9, 2. — In neuer Zählung folgt sodann auf 210 Seiten das äusserst dankenswerthe, accentuirte Glossar. Zwar kann Ref. nicht immer mit den gegebenen Etymologieen, besonders wo sie die verwandten Sprachen berühren, sich in Einklang befinden — z. B. ist *δεσποτης* *jâspati*, Einl. XLIV, dann kann *δεσποινα* nicht *dâsapatni* sein, Glossar p. 89; nur eins von beiden ist möglich: — *parinas* heisst nicht „um die Nase seiend“, sondern gehört zu *√pri*, *füllen*, wie *dravinas* zu *dru*, *itiner* zu *i, it*: — die Worte *incunditatis dominus* *Váj. S. spec. I, 29* beziehen sich nicht auf *vanargu*, sondern auf *vanaspati*, wie sich aus den unmittelbar folgenden Worten ergibt: — *udvayas* *ibid. p. 9* ist *defaecatus*: — *Y. V. XII, 27* liest *sûrye*, cf. unter *bhûmi*: — so ist doch auch hier, wie bei Besprechung der *sandhi*-Gesetze, das Material mit *grösster Sorgfalt* verarbeitet. Dem vergleichenden Sprachforscher wird dieses Glossar von besonderem Interesse sein, hier findet er nun endlich einmal, wonach er so lange gesucht, *vedische* Worte erklärt. Freilich ist es ein im Verhältniss noch ungemein geringer Theil des *vedischen* Sprachschatzes, den er hier vorfindet, in einigen Jahren wird auch hierin bedeutend Mehres vorliegen, drum aber bei Zeiten angefangen, ehe die Masse zu gross wird! — Den Schluss des Werkes macht die mit auf *Sâyana's* Commentar bezüglichen Noten versehene Uebersetzung (bis p. 298): auch über sie kann man nur ein sehr anerkennendes Urtheil fällen. H. B. hat oft, und meist mit Glück, das *Metrum* des Originals auch in der Uebersetzung beibehalten, und wenn der Sinn oft dunkel ist, so trägt das Original selbst die Schuld. Der

des Sankrits nicht kundige Leser möge nicht vergessen, dass die ganze Sanhitā des S. V., vorzüglich aber der erste Theil derselben, so zu sagen eine Anthologie ist von einzelnen Rigvedaversen, und dass man darum an dieselbe nicht den Anspruch einer fortschreitenden Gedanken-Verbindung erheben darf. H. B. hat sich im Allgemeinen strict an den Commentar gehalten, und wo er abwich, die Auffassung des Comm. in der Note angeführt. Es kann nicht fehlen, dass diese sehr oft von der Anwendung der Verse beim Opfer influenzirt wird, und dass derselbe Vers, je nachdem er im R. V., Y. V. oder S. V. steht, verschieden übersetzt wird; die ihm im R. V. zukommende Bedeutung, wo er im Zusammenhange des Liedes steht, ist dann jedenfalls wol als die ursprüngliche festzuhalten. II, 7, 3, 19, 1 z. B. ist Y. V. 33, 82 nach Mahādhara zu übersetzen: dir, dessen Feinde alle diese frommen knechtischen Geizhalse sind, auch der bei dem streitbaren gerüsteten Vaiçya verborgene Reichthum offen steht (in der Note des Hn. B. p. 284 ist zu lesen: vidyā ha vai brāhmaṇam ājagāma gopāya mā çevadhish te 'ham asmiti, cf. Nir. 2, 4 und Sāy. p. 41 ed. Müller; ferner vipraxatrādikaḥ sarvo lokaḥ brihaspatisava [= vājapeya]-rājas^o; p. 263 Not. 3 lies naditire yajnak.); II, 1, 1, 8, 3 lautet Y. V. 26, 18 also: All diese Güter der Menschen möge der Herr (Soma) uns herbeibringen: wir trachten danach, zu spenden begierig.

Die äussere Ausstattung des Buches ist vortrefflich (der Druck nur oft etwas zu eng), und ich kann nicht umhin, die *Bibliotheken* zum Ankauf desselben besonders aufzufordern, da der Verleger sonst bei den jetzigen Zeiten trotz des nothwendig hohen Preises schwerlich Lust zu neuen dergl. werthvollen, aber kostspieligen Unternehmungen behalten möchte.

A. W.



Ueber den Taittiriya-Veda, astronomische Data aus beiden Yajus, und eine Stelle des Taitt. Brâhmana über die naxatra.

Der Taittiriya-Veda ist leider auf den europäischen Bibliotheken sehr wenig und schlecht vertreten, so dass an eine Herausgabe desselben, mit Ausnahme des *Âranyaka*, nach den vorhandenen Hilfsmitteln nicht zu denken ist. Hoffentlich wird die asiatische Gesellschaft von Bengalen dieselbe in ihre Hand nehmen, und durch ihren gelehrten Secretär Dr. E. Roer in's Werk setzen lassen; ist sie ja doch erst neuerlich wieder von dem Directorium der ostindischen Compagnie, dessen grossartige Verdienste um die Herausgabe der Veda's nicht genug gerühmt werden können, zu dergl. Publicationen aufgefordert worden.

In der Chambers'schen Sammlung in Berlin befindet sich ausser der kleinen κατ' ἐξοχὴν sogenannten Taittiriya-Upanishad (No. 36. 125. 126), welche eigentlich den siebenten kânda des Taittiriya *Âranyaka* bildet, mit Çankara's Commentar dazu (No. 222. 230) und ausser 6 andern kânda's des Taitt. *Âranyaka* II—IV. VIII—X (36.) nur ein *Ârshâdhyâya*, d. i. eine Liste der Verfasser der mantra's für die *Cârâyaniyaçâkhâ* *) (No. 40. fol. 8 Blätter), nach welchem

*) Ueber diese Çâkhâ giebt der Caranavyûha folgende Data: yajurvedasya shadaçitir bhedâ bhavanti, tatra Carakâ nâma dvâdaçavidhâ bhavanti Carakâ, Hvarakâh, Kathâh, Prâcyakathâh, Kapishthalakathâç, Cârâyaniyâ, Vârtântaviyâh, Çvetâçvatarâ, Aupamanyavâh, Aindineyâ, Maitrâyaniyâç ceti. Aupamanyava heisst ein häufig von Yâska citirter Grammatiker; mit demselben patronymischen Namen wird Çat. Br. X, 6, 1, 1 Mahâçâla Jâbâla genannt. Von der Maitrâyaniya Çâkhâ ist ein Fragment einer paddhati zu ihrem

auf 356 Blättern ein sehr schön, aber leider (wie fast alle Taittiriya codices) ganz incorrect geschriebenes Werk folgt, welches ekotaraçatâdhvaryuçâkhâprabhedabhinne çrîmadyajurvedakâthake die Çarakaçâkhâ enthält, und wie alle Taittiriya-Schriften (sei es Sanhitâ, Brâhmana oder Âranyaka) aus einem bunten Gemische von mantra's (Versen im Metrum), Yajus (Versen in Prosa) und erzählenden oder didaktischen Stellen besteht, mit demselben Verse als die andern Çâkhâ's (ishe tvorje tvâ) beginnt, im Anfang auch ähnliche Reihenfolge beobachtet, übrigens aber ganz anders eingetheilt ist, nämlich zuerst in 40 sthânaka's, die entweder nach dem Inhalt oder nach den Anfangsbuchstaben benannt und selbst wiederum in 3 Abtheilungen (grantha) gesondert sind, deren erste izhimikâ, zweite madhyamikâ, dritte orimikâ heisst: also z. B. der erste Abschnitt schliesst: iti çriyajushi kâthake (cf. Nir. X, 5) Carakaçâkhâyâm izhimikâyâm purodâçasthânakam nâma prathamam; dann adhvaram nâma dvitiyam sthânakam etc. Diesen drei grantha's folgt ein vierter, der mit folgenden Worten abgefertigt wird: iti hiranyagarbham nâma catvâriṇçam sthânakam | sampûrnam ceyam orimikâ | çrigranthatraye madhyapaçhitâç ca yâjyânuvâkyâs sampûrñâh | asmin granthatrayâbhyantare yâjyânuvâkyâ nâma caturtho granthah,

grihyasûtra in der Walker'schen Sammlung (No. 182b.) in Oxford vorhanden, in welchem die 16 vedischen samskâra behandelt werden, siehe Zeitsch. d. D. morg. Ges. II, p. 341. Sie umfasst, wie der Caranavyûha lehrt, mehre Unterabtheilungen, die Mânavaçâh, Vârâhâh, Dundubhâh, Châgaleyâh, Hâridravîyâh (deren Brâhmanam, nicht kalpasûtram, von Yâska citirt wird; siehe Roth Einl. zur Nir. p. XXIII) und Çyâmâyanyâh. In den Commentaren zu Kâtyâyana's sûtra wird das Maitram, Mânavam, Kâthakam oder Maitrasûtre, Kaçhasûtre, Mânavasûtre, Manuh beständig citirt. Ich möchte glauben, dass das Mânavam dharmasûtram in einem engen Zusammenhange mit diesem Mânavam sûtram, etwa mit seinem grihya-Theil, steht, ebenso wie Kâtyâyana als Verfasser mehrer sûtra und einer auch als grihyântaram (zweites grihyam) bezeichneten dharmasanhitâ genannt wird (conf. pag. 58).

der wiederum in dreizehn nach Inhalt und Anfangsworten benannte anuvacana's eingetheilt ist, und mit welchem die Carakaçâkhâ als sampûrnâ angegeben wird. An eine Herstellung dieses Brâhmanam aus diesem codex ist nicht zu denken.

Glücklicher Weise aber befindet sich in der Bibliothek zu Wien nach einer Mittheilung Dr. Rieu's ein Manuscript in Kashmirschrift, welches sich speciell mit den Taittirîya zu beschäftigen scheint und möglicher Weise ein Commentar zu dem eben besprochenen Werke ist. Er wird daselbst einmal geschlossen: iti Yajushi kâ/hake Carakaçâkhâyâm orimikâyâm prâyaçcittinâma pancatrinçam sthânakam sampûrnâ (cf. Chamb. 40, p. 297 a.) und einmal begonnen Yajurvedakâhake Laugâxisûtre yajnapariçishthe tarpanakhandam vyâkhyâsyâma. Dr. Boller giebt uns vielleicht nähere Auskunft darüber. Ich bemerke hier beiläufig, dass, so wie der Taittirîya Veda älter ist, als der Vâjasaneya Veda, so auch Laugâxi *), der Verfasser des Taittirîya sûtra, älter ist, als Kâtyâyana, der Verfasser des Vâjasaneya sûtra, denn ersterer wird von diesem (I, 6, 24) citirt, cf. p. 55.

In Paris findet sich vom Taittirîya Veda nichts als die kleine Upanishad.

In London (E. I. H.) ist der einzige vollständige, leider aber sehr incorrecte Codex der Taittirîya Sanhitâ E. I. H. 1701. 1702. in ihren 7 Ashtaka's oder richtiger kânda's, der Samvat 1853. 1854, wol erst für Colebrooke, abgeschrieben ward, in dem Sanhitâpâtha ohne Accente. Das erste Buch findet sich im Padapâtha, aber auch ohne Accente auf der Bodleiana in Oxford, Wils. 361. Sâyana's Commentar dazu ist blos für das 7te Buch da: E. I. H. 1325 und gleichfalls in einem trostlosen Zustande. Die Çâkhâ, zu welcher diese codices gehören, ist nicht angegeben, vielleicht die Âpa-

*) Die ältere Form ist Laukâxi (Lokâxi), wie sich solche Erweichungen sehr vielfach finden, conf. Patancala und Pâtanjali, Aupacandhani und Aupajandhani, Mâthava u. Mâdhava, Gâthin u. Gâdhi, Kuçri und Gauçra.

stambī ṣākhā, die nach Colebrooke I, 200 wenigstens in seinen Händen war (cf. unten), jedenfalls ist es nicht die *Ātreyaṣākhā*, von deren *Anukramanī*, die sich in doppelter Gestalt, in Prosa und in ṣloka's *), E. I. H. 965. 1623, nebst einem Vieles dunkel lassenden Commentare vorfindet, sie oft sehr abweichen. Bhāskara Miśra, von dessen Commentare zur Taittiriya Sanhitā ein Fragment (zu IV aṣṭaka oder kānda, 5 praṇa oder prapāṭhaka, 1—11 anuvāka) E. I. H. 1625 erhalten ist, folgt übrigens derselben Ṣākhā als der Textcodex.

— Der Umfang der Sanhitā ist ziemlich beträchtlich.

Asht. I	enthält	8 praṇa,	146 anuvāka,	342 kandikā,
„ II	„	6 „	75 „	384 „
„ III	„	5 „	55 „	206 „
„ IV	„	7 „	82 „	279 „
„ V	„	7 „	120 „	403 „
„ VI	„	6 „	66 „	333 „
„ VII	„	5 „	107 „	251 „

Alle 7 Bücher zusam-

men enthalten also 44 praṇa, 651 anuvāka, 2198 kandikā.

Innerhalb jeder kandikā sind die Worte gezählt und die Zahl der Worte, die über die nach gleicher Wortzahl abgetheilten kandikā's überschüssig sind und nicht mehr zu einer vollständigen kandikā hinreichen, nebst dem Schlusswort jeder kandikā, ist am Schluss des Anuvāka angegeben, hie und da aber, wo der Anuvāka aus einer einzigen kandikā besteht, nur die Wortzahl und das Anfangswort. Ebenso die Anfangsworte der Anuvāka's und der je zehnten kandikā am Schluss des praṇa, die der praṇa's am Schluss

*) Ṣloka 25 — 27 lauten daselbst so: Vaiṣampāyano Yāskāya etām prāha (sma con.) Paṅgaye | Yāskas Tittiraye prāha, Ukhāya prāha Tittiriḥ || 25 || Ukhāḥ ṣākhām imām prāha Ātreyaḥ yaṣasvine | tena ṣākhā pramīteyam Ātreyaḥ ca socyate || 26 || yasyām padakrid Ātreyaḥ, vrittikāras tu Kundīnah (confer. Kaundinya Taitt. Prātiç. I, 5. II, 5. 7; Roth zur Lit. 66) | tām vidvāso mahāṣākhām bhadram aṇuvate mahat || 27 ||.

des Buches. Die Abtheilung der *kandikâ's* ist natürlich oft ganz gegen den Sinn, weil eben *nur* die Wortzahl als principium dividendi angenommen ist. Oeftere sandhi zwischen zwei *kandikâ's* bezeugt früheres Ungetrenntsein.

Von dem *Taittiriya Brâhmana*, dessen Existenz sogar bisher in Frage gestellt war (siehe Roth zur Lit. S. 3), ist in Europa nur das 3te und letzte Buch nebst *Sâyana's* Commentar dazu (E. I. H. 1145) in einem leider sehr schlechten Exemplar vorhanden. Während das *Çatapathabrâhmana*, gewöhnlich Wort für Wort dem Text der *Vâjasaneyi Sanhitâ* folgend, eigentlich als eine liturgisch-dogmatische Exegese desselben zu betrachten ist, der aber theilweise ein anders geordneter Text zu Grunde gelegen haben mag, steht das *Taittiriya Brâhmana* auf derselben Stufe als die *Taittiriya Sanhitâ*, und ist nur zeitlich, nicht qualitativ von ihm verschieden, d. i. es ist später, es ist nur ein Nachtrag zur *Sanhitâ*, theils die in der *Sanhitâ* stehenden mantra's nochmals aufführend (wo dann *Sâyana* auf seinen Commentar zur *Sanhitâ* verweist und die Stelle nicht weiter erklärt) und liturgisch begründend; theils die liturgischen Regeln (*vidhi's*) weiter ausführend, oder auch ganz neue hinzufügend, z. B. die über den in der *Taittiriya Sanhitâ* ganz fehlenden *purushamedha*. *Sâyana's* Commentar beginnt also: *agnihotrâdikam karma dvitiye kânda iritam | naxatreshçyâdikam karma tritiye tu pravaxyate | âdyaprapâhake suvarbhâge yâjyânuvâkyakâh | krameneshçishu varnyante (vyâyate cod.) uttarasmins taddishçayaah || tatra prathamê 'nuvâke devanaxatrânâm yâjyânuvâkyâh | tadvibhâga rigbrâhmane samâmnâtaah | krittikâh prathamam viçâkhe uttamam tâni devanaxatrâni | anurâdhâh prathamam apabharani uttamam tâni yamanaxatrâniti |*

Im 2ten *anuvâka* folgen demnach *yamanaxatrânâm ishçishu yâjyânuvâkyâh*; im 3ten *cândramasâdishçinâm yâj*^o. Die drei folgenden *anuvâka* enthalten die *vidhi's* dieser *ishçayaah* in derselben Reihen-

folge, z. B. *atha tritīyasya naxatrasyeshtim vidhatte* | *somo vā akāmayataushadhinām rājyam abhijayeyam iti*, und so stets die betreffende Gottheit.

Die beiden folgenden *prapāthaka* sind *pūrvam* *mantravyākhyāprasangato vyākhyātau*, ihr Sinn ist daher *sanhitāyā bhāshye* nachzusehen. Im 4ten *prapāthaka* ist der *purushamedha* behandelt, nämlich *naramedhasya paçavaḥ* aufgezählt. Im 5ten *prapāthaka* folgen *ishṭihautrasya mantrāḥ*, die auch schon früher in der *Sanhitā* erklärt sind. Im 6ten *prapāthaka* ist das *pāçukam hautram* enthalten. Im 1sten *anuvāka* *yūpasanskārāḥ*, im 2ten *prayājaviṣhayā maitrāvarunapraishāḥ*, im 3ten etc. *prayājayājyā āprisanjnakāḥ*. Der 7te *prapāthaka* heisst *achidrakāṇḍam*, enthält *prāyaścitta*'s, im ersten *anuvāka* die *darçapūrnāmāśeṣṭivishayāni prāyaścittāni*, im zweiten *agnihotrasāmnāyyasādhāranāni prāy.* u. s. w. Im 8ten und 9ten *prapāthaka* wird das *Pferdeopfer* behandelt. IX, 6, 7 werden die Zoten des 23sten Buches der *Vājasaneyā Sanhitā* symbolisch ausgelegt, als auf das *rāshṭram* bezüglich. Die drei letzten *prapāthaka* sind nach dem, was wir unten aus dem *Commentar Sāyana's* zum *Āraṇyaka* sehen werden, von dem *muni Kātha* verfasst, womit auch die *Anukramanī* *) der *Ātreyaśākhā* übereinstimmt. *Sāyana* erwähnt aber hier nicht das Geringste davon. Der 10te

*) Es ist mir aufgefallen, dass in diesen drei letzten Büchern die dem *Taittirīya Veda* sonst in den *Yajusstellen* und oft auch in den geborgten *Rigversen* eigene *Distraction* der Halbvokale selten vorkommt, es heisst z. B. *vyridhā*, *svarga*, nicht *viyridhā*, *svarga*. Sollte dies auf Rechnung des andern Verfassers kommen? Die *Anukramanī* der *Ātreyaśākhā* sagt nämlich ausdrücklich, nachdem sie die Theile des *Taittirīya Veda* bis *T. Brāhm.* III, 9 und darauf die vier letzten Bücher des *Āraṇyaka* aufgezählt hat: *etāvat Tittirīḥ provācā 'thāshṭau kāthakāni sāvitra* (*T. Br.* III, 10) - *nāciketa* (III, 11) - *cāturhotravaṣvasrijā* (III, 12) - *'runāḥ* (*T. Ār.* I, 1 seq.), *panca citayo divahçyenayopādyāç ceshṭayah* (*tubhyam devebhyas tapasā devebhyo dvau dvāv anuvākau*, die aber der *Ātreyaśākhā* eigenthümlich zu sein scheinen, da ich sie nicht im vorhandenen Texte finde) *svādhyāyabrāhmazam* (*T. Ār.* II, 1 seq.) *ashṭamam*.

prapâdhaka enthält sâvit râgnicayanângamantrâh und das brâhmanam, d. i. die dogmatische Erläuterung dazu. Der 11te prapâdhaka behandelt Nâciketâkhyacayanam. Der achte anuvâka dieses Buches ist sehr ähnlich dem Anfange der sogenannten Kâthaka-Upânishad. Das 12te Buch betrifft câturhotracayanam und vaiçvasrija cayanam. Der Codex ist sehr schlecht, hie und da sind Löcher oder Auslassungen.

Später hinwiederum als das Taittiriya Brâhmana, jedoch viel enger und näher, als dieses an die Sanhitâ, an dasselbe sich anschliessend ist das Taittiriya Âranyaka, eine der interessantesten, aber auch dunkelsten vedischen Schriften, die ich kennen zu lernen Gelegenheit gehabt habe: aranyâdhyayanâd etad âranyakam itiryate | aranye tad adhiyîtety (Âr. I, 32, 3) evam vâkyam pracaxyate. Der Beginn des Âranyaka fûgt sich denn auch genau an den Schluss des Brâhmana an, indem nâmlieh in dessen letzten 3 prapâdhaka's 4 dem muni Kâthâ zugeschriebene Schriften stehen, bei denen der aranyâdhitiniamah nicht stattfindet, die beiden ersten Bücher des Âranyaka dagegen zwei dgl. demselben zugeschriebene Schriften enthalten, die aranye 'dhyetavyâh sind. Sâyana in seinem vortrefflichen Commentare zu den sechs ersten Büchern des Âranyaka (E. I. H. 1330) setzt dies folgender Maassen auseinander:

Kâthena muninâ drishyam kâthakam parikîrtyate |
 sâvitro nâciketâgca câturhotras tritîyakaḥ || 10 ||
 tur(i)yo vaiçvasrija stad (syâd?) vahnir âru(na) ketukaḥ |
 svâdhyâyabrâhmanam ceti sarvam kâthakam iritam || 11 ||
 nâ 'ranyâdhitiniamah sâvit râdicatusthaye |
 atas tad brâhmanagranthe çrutam vyâ(khyâ)tam apy adaḥ || 12 ||
 vahnir ârunaketvâkhyâḥ kâthake pancamah çrutaḥ |
 âranyakâdâv âmnâtas, tadvyâkhyâ 'tha pratanyate || 13 ||.

Im 2ten prapâdhaka folgt also dann das svâdhyâyabrâhmanam *).

*) In dessen 9. und 10. anuvâka (ähnlich wie Çat. Br. XI, 7, 1 seq., conf.

Im dritten prap. folgen caturhotraciter mantrâh, denn zwar ist brâhmanagranthasya tritïyakânde dvâdaçaprapâthake brahma vai caturhotâra ity asminn anuvâke (Taitt. Br. III, 12, 1) caturhotraciter brâhmanam uktam, na tu tan mantrâs tatroktâh, teshâm aranye 'dhyetavyatvât, und darum stehen sie nun in diesem prapâthaka (Sâyana's Commentar zu diesem dritten Buche ist doppelt vorhanden, ausser in E. I. H. 1339 auch noch ebenda 2384 No. 2.).

Im vierten prapâthaka sind enthalten pravargyamantrâh.

Im fünften tadbrâhmanam, beide sind also anyonyâbhikânxinau und werden daher von Sâyana zusammen erklärt.

Im sechsten prapâthaka stehen mantra des pitrimedha.

Hier, wie im Commentar zum Brâhmana, citirt Sâyana fortwährend das Kalpasûtra des Baudhâyana, hier und da auch das des Âpastamba und Bhâradvâja.

An den sechsten prapâthaka schliessen sich noch vier Upanishads an, deren jede einen prapâthaka bildet. Zunächst nämlich folgt die gewöhnlich so genannte, von Çankara u. a. erklärte Taittirïyopani-shad (in der Anukramanî zur Âtreyi Çâkhâ sâmhity upanishad genannt), dann zwei ebenda Vâruni- genannte Upanishaden (dort sind es aber deren drei) und zuletzt die daselbst so wie auch in Sâyana's Commentar dazu (E. I. H. 2384 a. und in Bengali und zwar verkürzt 1095 d. Zu prapâthaka 7—9 ist kein Commentar von Sâyana in Europa vorhanden) yâjnîki und dazu noch Nârâyaniyâ genannte Upanishad, die auch unter den dem Atharvaveda zugehörigen Upanishads (s. Colebr. I, 76), aber dann mit merklichen, spätere Zeit beurkundenden *) Abänderungen erscheint. Das Ver-

Colebr. M.E. I, 12. 67. Vrih. A. Pol. II. 4, 10. IV, 1, 2) die heiligen Schriften also aufgezählt werden: „ricah; yajünshi; sâmanî; atharvângirasah; brâhmanânîtihâsân purânânî kalpân (kalpasûtrânî prayogapratipâdâkânî) gâthâ nârâçansih“; cf. Yâjnavalkya I, 45, edit. Stenzler; Mund. Up. I, 1. *) z. B. anuv. I, 5, 7 Kâtyâyana's vidmahe Kanyâkumârim dhimahi, tan no Durgih pracodayât — ist im Atharv. verwandelt in: Kâtyâyanyai

hăltniss derselben zur vorhergehenden Upanishad drückt Sāyana so aus:

Vārunyupanishady uktā brahmavidyā sasāadhanā,

Yājñikyām khilarūpāyām tachesho 'trā 'bhidhiyate || *)

Diese Narāyaṇīyā Upanishad würde sonach in den Augen des Sāyana die späteste aller zum Taitt. Veda selbst gehörigen Schriften sein und nicht nur der Inhalt rechtfertigt dies vollkommen, sondern vielleicht auch die grosse Mannigfaltigkeit, die sich nach Sāyana's eignem, hier einmal kritischen Anstrich tragendem Zeugnisse in Bezug auf die Textlesarten dieser kleinen höchst interessanten Schrift vorfindet. Er sagt nämlich: tadīyapāṭhasampradāyo deçaviçesheshu babuvidho dr̥çyate | tatra yady api çākhabhedaḥ kārānam, tathā'pi Taittirīyādbyāyakais tattaddeçanivāsibhiḥ çishṭhair ādritatvāt sarvo'pi pāṭha upādeya eva | tatra Drāvidānām **) catuḥshashṭyanuvākapāṭhaḥ | Āndhrānām **) aṣṭīyanuvākapāṭhaḥ | Karnāṭakeshu keśhāmcic catuḥsaptatyanuvākapāṭhaḥ | apareshām navāṣṭīyanuv. | tatra vāyam pāṭhāntarāni yathāsambhavam sūcayanto 'çītipāṭhaprādhānyena vyākhyāsyāmaḥ. Sehr seltsamer Weise ist nun aber bei Sāyana der catuḥshashṭyanuvākapāṭha zu Grunde liegend, den Grund dazu giebt er zu 1, 5 so an: mā no — pāṭaya, itaḥparam teshu teshu deçeshu çrutipāṭhāḥ atyantavilaxanās tatra vijñānāt prabhritibhiḥ (?) pūrvanibandhakāraiḥ Drāvidapāṭhasyādritatvād vāyam api tam evādritya vyā-

vidmahe Kanyākumārīm dhimahi, tan no Durgā pracodayāt, ganz dem Sinne angemessen, den Sāyana hier in seiner Erklärung jenen Worten unterschiebt.

*) Wie im Vrihad Āraṇyaka der 7te und 8te adhyāya als khila betrachtet würden, tallaxanair upetatvāt | karmopāsanābrahmakāndeshu trishv api yad vaktavyam avaçishtam tasya sarvasyā 'bhidhānena prakirnatvam khilatvam |. Wie dies nun in jenen Büchern des Vrih. Ār. und wie es hier der Fall sei, setzt er sodann weiter auseinander.

**) Von deren Dialekte Kumārila an dem von Colebr. I, 315 angeführten Orte folgende Beispiele anführt: vair Magen (aus vairi), āl Frau (aus āli), atar Weg (aus atara), pāmp Schlange (aus pāpa). Die Endungen waren also (wie natürlich) zu Kumārila's Zeit schon alle abgestreift.

khyâsyâmañ. Der Text der Drâvida's nun ist enthalten in einer von Taylor aus Bombay gebrachten (übrigens das ganze Âranyaka umfassenden) ausgezeichneten, accentuirten Handschrift E. I. H. 1690, der Text der Ândhra's dagegen E. I. H. *) 1686 a. b. 1738. 1625 accentuirt. Ich habe leider nicht Zeit gehabt, zu untersuchen, ob die Verschiedenheit der beiden Recensionen auch in den ersten neun Büchern des Âranyaka (1686 a. 1738) eine so grosse ist, als die in dem letzten Buche hervortretende, da ich nur in meinen horis subsecivis mich mit dem Taittiriya beschäftigen konnte. Jedenfalls ist Sâyana's Angabe schon darum von sehr hohem Gewichte, weil sie ein neues Zeugniß giebt davon, dass man nicht nur in Bengalen und in Benares, sondern auch besonders an der Westküste Indiens, in Guzerate im Mahrattenlande, nach Vedischen Handschriften suchen sollte. So werden auch in Harisvâmin's Commentar zum 1sten Buche des Çatapatha Brâhmana (VIII, 3, 6) neben den Kânva's die Saurâshtra und die Daxinâtya als abweichender Meinung seiend citirt.

Das Taittiriya Âranyaka ist sicher eine der merkwürdigsten, aber auch, da bei der bunten Zusammensetzung kein Zusammenhang ersichtlich ist, der schwierigsten Vedischen Schriften. Es trägt durchweg einen sehr späten Charakter, und seine einzelnen Theile sind offenbar aus sehr verschiedenen Perioden, wie ich denn überhaupt überzeugt bin, dass man für die Brâhmana's, besonders aber für die Upanishad's, eine sehr lang dauernde Entwicklungszeit anzunehmen hat, die möglicher Weise sogar noch tief in die epische Periode hineinreicht: für die Atharva-Upanishad's hat dies schon Colebrooke selbst nachgewiesen, für den Sâma gehört hierher das Sha d-

*) Ob auf dem *Britischen Museum* Handschriften dieser Art liegen, kann ich leider nicht sagen, da bei dem Mangel eines Cataloges und der grossen Illiberalität, die dieses Institut im Vergleich zu der unter Wilson's liberaler Leitung stehenden Bibliothek des E. I. H. auszeichnet, ich nicht im Stande war, meine Zeit, vielleicht ganz unnützer Weise, dazu herzugeben.

vinçabrahmana, cf. oben, und für den Rik das Brähmanam des Çāṅkhāyana, das Âranyakam des Âçvalāyana. Was Roth (zur Lit. p. 13) als ein Zeichen der späteren Entstehung der Atharva-Veda-Sanhitā angeführt hat, findet auch hier, bei dem Taitt. Âranyaka, seine Geltung. Atri, Kanva, Jamadagni etc. sind nicht mehr Verfasser, sondern schon Gegenstand verschiedener Verse, und es werden ihre verschiedenen Meinungen citirt und hier und da einander gegenübergesetzt, und zwar im Verein mit Namen epischer Rishi's. So werden erwähnt: Çamyu Bārhaspatya, Kaçyapa (der besonders im 1sten Buche eine grosse Rolle spielt), Vātsyāyana, Plāxi (s. p. 35, Roth zur Lit. S. 66), Gārgya, Vaiçampāyana, Vatsa, Vyāsa Pārāçarya, Agastya, Medhātithi, Vāsishtha Rauhina, die Çāṇḍilāh, die Vātaraçanāh (als çramanāh, welcher Titel sich auch schon im Çatap. Br. findet), die Vaikhānasāh, die Vāḷakhilyāh, Âruna Svāyambhuva, Çauca Âhneya, Sudeva Kāçyapa, Bhangyaçravas, Māhacāmasya, Satyavacas Rāthitara, Taponitya Pauruṣishzi, Nāka Maudgalya, Bhrigu Vāruzi, Sāṅkhyāyana. Sehr oft werden im Allgemeinen die brahmvādinah citirt (so auch in der Taitt. u. Atharva Sanhitā). Neben den drei höchsten Göttern Agni, Vāyu und Sūrya und ihrer Vereinigung im Brahman stehen die epischen Gottheiten mit Ausnahme von Krishna, Ganeça, Kāma und Kumāra, also z. B. (besonders im 10ten Buche) Kuvera (der auch schon im 2ten Theile des Çatapatha Brähmana vorkömmt XIII, 3, 1); Mahādeva, Danti, Nandi, Shanmukha, Garuḍa, Vakratunda, Nārāyana, Vāsudeva, Nārasinha, Kātyāyana (für Kātyāyani, Name der Durgā), Kanyakumāri (ebenso), Durgi (= Durgā), Umā. Die Erde wird betrachtet als varāhena krishnena çatabāhunā uddhritā. Es wird gesprochen von Yama Vaivasvata (der im 6ten kāṇḍa sehr gefeiert wird), vom Mahāmeru, Sudarçana, Maināga, Kraunca, Kuruxetra *), anjanam Traikakudam, Gangāyamune,

*) Die Gränzen des Kuruxetra werden V, 1, 1 so angegeben: teshām Kuruxetram vedir āsit | tasyai Khāṇḍavo daksinārdha āsit | Tūrghram

von der Rohini, Arundhati, den Bhâratâh. Es werden erwähnt Vedânta vijnânasuniçcitârthâh samnyâsa yogâ yatayañ çuddhasatvâh. Die Sündenbekenntnisse und die Sühnen dafür verrathen ebenfalls die Zeit der schon vollkommen ausgebildeten Brahmanischen Hierarchie. Ebenso weisen auf spätere Zeiten der abergläubische Gebrauch der κατ' ἐξοχην so genannten sâvitri, der Titel mahârāja (schon im Çat. Br.), die Anrede durch bhavân (auch schon im Çat. Br.) etc. Es findet sich ferner einmal (X, 13) eine äusserst auffallende Zusammenziehung: sendrah für sa indrah. Die Stelle heisst: sa (paramâtmâ) brahma (°mâ caturmukhañ Sây.) sa çivañ (gauripatiñ), sa hariñ (vishnuñ), sendrah so 'xarah paramañ svarât. Dergleichen findet sich allerdings auch in der epischen Literatur, aber auch eben da, und zwar gewöhnlich nur des Versmaasses wegen.

Das Taittiriya Prâtiçâkhyâ Bodl. Wils. 504 ist leider nur unvollständig erhalten, die fünf ersten Blätter fehlen. Ebenso ist auch der Commentar dazu, von welchem Roth (zur Liter. S. 54) spricht, bei der seither erfolgten Numerirung der Wilson'schen Sammlung nicht aufgefunden worden. Besonders zu bemerken ist hier im Anfang des zweiten praçna die Aufzählung verschiedener Worte, wo das cerebrale *n* statt des dentalen eingetreten ist. Darunter befindet sich nämlich auch das nur Taitt. Âr. I, 10, 7 vorkommende (garbhinyâ) ulvanam, welches sich nach der von mir Vâj. spec. II, pag. 93 gegebenen Etymologie aus urvanam erklärt, und beweist, dass wenigstens dieser Theil des Âranyaka schon zur Zeit der Abfassung des Prâtiçâkhyasûtra bestand. Ob man dasselbe auch für die vier letzten Bücher, die Upanishads, und besonders für die letzte, behaupten darf, muss erst näher ermittelt werden, der kritische Werth der Prâtiçâkhyâ's lässt sich erst durch Concordanzen in

(°ghnam?) uttarârdhañ | Parinaj jaghanârdhañ (conf. p. 34) | Marava
utkarañ. Conf. Pancav. 25, 3 Dritivâtavantau Khândava upetañ.

seiner vollen Bedeutung ausmachen. Zu den von Roth (zur Liter. S. 66) angeführten Namen sind noch die *Mimāṃsakaḥ* hinzuzufügen, die I, 5 citirt werden. — Ueber die *Taitt. Anukramanī* siehe oben.

Was endlich die *Taittirīyasūtra*'s betrifft, so ist in Berlin nichts davon vorhanden, und in Bezug auf das E. I. H. und Paris kann ich leider nur versichern, dass ich mich besinne, den ganzen *Āpastamba* und Stücke von *Baudhāyana* in Händen gehabt zu haben, die näheren Data fehlen mir. Auf der *Bodleiana* ist nur ein Fragment von *Baudhāyana*, *darṣapūrnāmāsayoḥ prāyaścittam* enthaltend (*Wils. coll.* 385) auf 27 Blättern, und ein Fragment des *grihyasūtram* der *Maitrāyaṇīyāçākḥā*, siehe p. 69. Von dem *Mānava* oder dem *Kāthakam sūtram* habe ich keine Spur gefunden, über das etwa in Wien befindliche *Laugāxisūtram* siehe p. 70. Eine gute, wenn auch oft sehr incorrecte, Copie von *Mahādeva's* *) *Commentar* zur *Prayogavaijyanti*, dem (besonders von *Rāmakrishna* in seinem *Commentar* zu *Pāraskara's grihyasūtra*, E. I. H. 440. 577. 912) sehr oft erwähnten *Kalpasūtra* des *Satyāshādhā Hiranyakeṣi* **) aus dem Geschlechte des *Kuṣika* in *Varātushṭa* (?) findet sich *Bodl. Wils.* 68.

*) Der auch Verfasser eines *Commentars* zu *Kātyāyana's sūtra* ist (E. I. H. 2714.)

**) Der *Caranavyūha* führt als die beiden Hauptzweige der *Taittirīyaka* die *Aukhya* (oder *Aukheya*) und *Khāndikeya*, und als 5 Unterabtheilungen der letzteren die *Kāleya*, die *Çātyāyanī* (çākḥā?), *Hiranyakeṣi*, *Bhāradvāji*, *Āpastambī* auf. Bei *Rāmakrishna* aber, der diese Stelle des *Caranavyūha* citirt, lautet sie so: *Āpastambī*, *Baudhāyanī*, *Satyāśādhi*, *Hiranyakeṣi*, *Audheyāç ceti*. — Der *Caranavyūha* ist das fünfte der zum *Yajurveda* gehörigen 18 *Pariçishta's*, die er selbst und sich darunter auführt, und die, wenn auch in später Zeit zum Theil in *Çloka's* verfasst, doch des Alten sehr viel in sich aufgenommen haben und theilweise dem *Kātyāyana* zugeschrieben werden. Ihre Namen sind die folgenden: 1. *yūpalaxanam* in 24 *Çloka's*, *Chamb.* 66 D., *Bodl. Wils.* 510 (= A, leider ein grundschlechter Codex); 2. *chāgalaxanam* in 16 *Çloka's*, ebend.; 3. *pratijnā*, Anfang ebendas.; 4. *anuvākasankhyā*, E. I. H.

Ueber die Reihenfolge der Taittiriya sūtra giebt dieser Commentar im Anfang Auskunft. Ihm zu Folge ist das des Baudhā-

965; 5. Caranavyūha („caranāḥ ṣākhāḥ sūtrāni ca vyūho vivicya bhedaḥ“, so erklärt Mahādeva das Wort); 6. ṣrāddhakalpa von Kātyāyana, Chamb. 66 E., E. I. H. 1201 (nach Dr. Müller's Mittheilung), Comm. dazu Bodl. Wils. 398b; 7) ṣulvikāni, Chamb. 66 E.; 8) pārshadam, nämlich das Prātiśākhya; 9) rigyajūnshi, nämlich die Anukramāni; 10) ishtakāpūranam, Chamb. 389 nebst Commentar des Karka, 392 nebst Comm. des Yājñikadeva; 11) pravaraḍhyāya, in A. Anfang fehlt. Der Text leider wol kaum herzustellen. Es ist eine Aufzählung der Brahmanengeschlechter, denen Zwischenheirathen unter einander wegen zu naher Verwandtschaft verboten sind (eteshām avivāho, yeshām pancārshayaḥ [oder tryārshayaḥ etc.] pravaro bhavati, cf. oben p. 50, Man. III, 5. X, 24; Kalthof ius matrim. p. 17. 37). Der 1ste und 2te Paragraph fehlt. Im 3ten werden die zu Bhṛigu's Geschlecht Gehörigen, im 4ten bis 8ten die zu dem des Angiras, im 9ten die zu Viṣvāmitra, im 10ten bis 15ten die zu Vasishṭha (darunter im 13ten die zu Upamanyu), im 16ten und 17ten die zu Kaṣyapa, im 18ten die zu Atri und seiner Tochter, dann die zu Agastya gehörigen Geschlechter aufgezählt. Es folgt dann Einiges über die vaikrita Geschlechter (durch Adoption) und zuletzt noch 54 Ṣloka's über dasselbe Thema, angeblich von Kātyāyana verfasst. Kātyāyana im sūtra III, 2, 7 seq. giebt sehr genaue Regeln, wie der Opfernde bei der Wahl (pravara) seiner Priester auf die Genealogie derselben Rücksicht nehmen solle, ebenso A'ṣvalāyana am Schluss des 12ten Buchs der ṣrauta sūtra. Solche Pravaraisten müssen demnach allerdings damals schon existirt haben. Möglicher Weise sind die hier gegebenen wirklich die alten. 12. ukthaṣāstram in A.; 13. kratusanṅkhyā in A.; 14. Nigamāḥ in A. in 33 §§. Eine Art Glossar zum Yajus (speciell zum Vājasan. Y.), theils blosse Zusammenstellung von Worten, theils mit daneben gesetzter Bedeutung. Zuerst Opferausdrücke etc., in §. 11 die paṣavaḥ, in 12 die Farben, in 13 die mrigāḥ, in 14 die Vögel, in 16 die Kasten, in 17 die beim Purushamedha vorkommenden Opfermenschen aus Mischkasten. Opfergeräthe: Holz, Maasse, die Glieder des Thieres, die beim Opfer zerschnitten werden etc. 15. yajnapārṣva, E. I. H. 1729, Chamb. 358; 16. hautrikam, in 5 adhyāya's von Kātyāyana, Bodl. Wils. 450, Chamb. 669 (Comm. von Karka). 708. 2 (ebenso); 17. prasavotthānam; 18. kūrmaḥ, dem Namen nach wol eine geographische Beschreibung der Erde. Dies bedeutet wenigstens das Wort kūrma-vibhāga im 56ten Pariṣiṣṭa des Atharvaveda, cf. Ṣat. B. VII, 5, 1, 1. 5. — Ausser diesen 18 Pariṣiṣṭa's des weissen Yajus (deren grösster Theil immer als Kātya-

yana das älteste, zunächst das des Bhâradvâja, dann Âpastamba. Hierauf ativagûdhârtham ananyadarçitam nyâyaiç ca yuktam racayann asau punaḥ | Hiranyakeçiti yathârthanâmabhâgabhûd Varâtushçamunindrasammatât || 8 || Vâdhûna âcâryavaro 'karot param sûtra(m) nu yat Kariladeçasamçhitam | Vaikhâna-sâcâryakritam (cf. p. 78) tv athâ 'param pûrtena yuktam tv iti sûtrashadvidhâḥ || 9 ||.

Der Codex enthält übrigens nur sechs der sieben und zwanzig praçna, deren Inhalt nach der Angabe des Commentators im Eingange ziemlich genau mit der auch von Kâtyâyana beobachteten Reihenfolge übereinstimmt und deren Unterabtheilungen paṭala genannt sind. Im 1ten und 2ten praçna sind enthalten die paribhâshâ's, das Darçapûrnamâsa - Opfer mit seinen Abarten, in 3 agnihotra und dergleichen, in 4 nirûdhapaçubandhas tadvikritiçeshavidhiç ca: in 5 câturmâsyâni: in 6 yâjamânasâmânyavidhi: in 7 — 9 jyotishçoma etc., in 10 agnishçoma etc., in 11 und 12 agnicayanam, in 13 vâja-

sûtraçsha angesehen wird) giebt es nämlich auch dergl. 70 von Kauçika verfasste zum Atharvaveda und zwar nur in Berlin, Chamb. 110. 111. 112, über die ich vielleicht bei anderer Gelegenheit sprechen werde, und die nebst dem zum Atharva gehörigen (in 14 Adhyâya's verfassten) Kauçika-sûtra (Chamb. 119) zum Verständniß des Atharva unumgänglich nöthig sind, und 20 dgl. zum Sâmaveda gehörige, Bodl. Wils. 466, siehe oben p. 59. Zu diesen ist noch das angeblich von Kâtyâyana verfasste Chandoga-pariçishṭam zu ziehen, welches sich nach Dr. Müller's Mittheilung E. I. H. 643 vorfindet. Von Pariçishṭa's zum Rîgveda kenne ich bis jetzt ausser dem Prâtiçâkhya und der Anukramazî nur kleinere grammatische Schriften, so das Samhitâsûtram, von der Betonung handelnd, Chamb. 719 in 8 Capiteln (9 Blätter) und den dem Çaunaka gehörigen Upalekha, dessen Text sich Chamb. 666. 692. 745 findet, dazu eine Bhâradvâjakritâ upalekhapanjikâ Chamb. 785 b. (27 Blätter) und ein bhâshyam (wörtlicher Commentar) von ungenanntem Verfasser, Chamb. 587. Das Werkchen handelt in 8 varga's von den pâtha, den euphonischen Regeln und dem Accent. Speciell zum Taittiriya gehörende Pariçishṭa sind mir ausser Prâtiçâkhya und Anukramazî nicht vorgekommen.

peyarâjasûyau carakasautrâmanî ca, in 14 açvamedha, purushamedha, sarvamedha, in 15 vidhyaparâdhe prâyaścittâni, in 16 dvâdaçâho 'hinasatrarûpaḥ, mahâvratam gavâm-ayanam ca, in 17 die ekâhâ'binâḥ, in 18 die satrâni, in 19 und 20 upanayanâdini smârtakarmâni, in 21 yâjushahautrap r a v a r a nirnayau, in 22 kâmyeshçipaçubandhaḥ, in 23 kaukilisautrâmanisavâḥ kâthacayanâni ca, in 24 pravargyaḥ, in 25 viharayogâḥ (?!): in 26 und 27 dharmâḥ (d. i. welche? allgemeine Bestimmungen und wo? sie gelten). Der pitrimedha ist von Bhâradvâja in zwei praçna's behandelt, in Satyâshâdha's sûtra scheint er zu fehlen.

Ich habe nun noch zu bemerken, dass, wo in spätern Schriften blos von yajus, yajuḥsanhitâ, yajurbrâhmana, yajurâranyaka gesprochen wird, darunter stets der Taittiriya Yajus verstanden ist; der Vâjasaneyayajus wird stets besonders durch dieses Beiwort kenntlich gemacht. In älteren Schriften geschehen die Citate übrigens stets im Plural, also z. B. iti Bahvricaḥ, iti Chandogâḥ, iti Taittiriya-kâḥ, iti Vâjasaneyinaḥ, cf. p. 45: das Wort çruti bezeichnet κατ' ἐξο-χὴν immer die Brâhmana's, die ausserdem noch (wie auch zuweilen die Sanhitâ's) durch Appellative wie iti Vâjasaneyakam und dergl. citirt werden. Der Name Carakâḥ bedeutet ursprünglich „fahrende Schüler“ und mag sich erst mit der Zeit für eine bestimmte Gattung derselben fixirt haben. Bhujyu Lâhyâyani erzählt in einer in jeder Beziehung äusserst merkwürdigen Stelle des Vrihad Âranyaka (III, 3, 1 Kânva. III, 1, 1 Mâdhy.): Madreshu Carakâḥ paryavrajâma te Patancalasya Kâpyasya grihân aima und ähnlich Uddâlaka Âruni (III, 7, 1 K. III, 5, 1 M.): Madreshv avasâma Patancalasya Kâpyasya griheshu yajnam adhiyânâḥ, wo dann im Verlauf für die Schüler des K. P. der Ausdruck „yâjnikâḥ“ gebraucht wird. Es muss damals ein sehr bedeutendes reges geistiges Leben unter den Brahmanen geherrscht haben, da ja sogar Frauen daran Theil nahmen, und sich selbst vor den Männern auszeichneten, wie die Gârgî Vâcakanvî, die

durch ihre Fragen (III, 6, 8) sogar den Yājñavalkya in Verlegenheit setzt; wie ferner die Maitreyī (II, 4. IV, 5), die durch ihre Wissbegier an die Maria des neuen Testaments erinnert; wie endlich die in somnambulistischen Zustände (*gandharvagrihitā*, cf. *Çāṅkhāyana-brāhmaṇa* II, 8. und sonst) sich als Abkömmlinge des Atharvan und Angiras ansehenden und alle schwierigen Fragen lösenden beiden Frauen, die Gattin und Tochter des Kāpya *Patāncala*, der durch die Stellung, die ihm nach jenen Erzählungen für die Verbreitung der heiligen Wissenschaft gebührt, der Namensähnlichkeit auch noch die die geistige Verwandtschaft hinzufügt, die mich veranlassen möchte, in ihm den *Kapila* und den *Pātanjali* zu suchen, die uns der eine als Gründer der Sāṅkhya, der andere als Gründer der Yogalehre in den späteren indischen Werken genannt werden.

Der Ausdruck *çukrayajūnshi* kommt übrigens schon *Taittiriya Āraṇyaka* V, 10 vor, aber in einer Verbindung, die es mindestens sehr zweifelhaft lässt, ob dabei an den „weissen Yajus“ zu denken ist. Die Worte sind die folgenden: *prajāpatim vai devāḥ çukram payo'duhan | tad ebhyo na vyabhavat | tad agnir vyakarot | tāni çukriyāni sāmāny abhavan | teshām yo raso 'tyaxarat, tāni çukrayajūnshy abhavan | çukriyānām vā etāni çukriyāni etc.* Ich muss hiebei nämlich bemerken, dass die fünf letzten *adhyāya* der *Vājasaneyā Sanhitā*, als deren gemeinschaftlicher Verfasser *Dadhyaṅg Ātharvana* angegeben wird, speciell die Bezeichnung „*çukriyāni*“ tragen, und dass in der *Taittiriya Anukramanī* auch ein *çukriyākāṇḍa* erwähnt wird, der nach dem Commentar der vierte *praçṇa* des *Taittiriya Āraṇyaka* zu sein scheint. *Dviveda Ganga* in seinem Commentar zur *Mādhyandina* Recension des *Vṛihad Āraṇyaka* (codex *Millianus*) erklärt in der Stelle 5, 5, 33 (6, 5, 3 *Kāṇva*) den Ausdruck *çuklāni yajūnshi* durch *brāhmaṇenā 'mīçritamantrātmakani* und dies ist gewiss die richtige Erklärung, cf. oben p. 27 Note; obwol sich allerdings auch in der *Vājasaneyā Sanhitā* viele Stellen finden,

die in der Anukramanî des Kâtyâyana und von deren Commentator brâhmanarûpâh genannt werden, so sind doch dieselben nie didaktischer, dogmatischer noch mystischer Natur, sondern fast nur tabellarisch - enarrativen Inhalts; während im Taittiriya Veda (Sanhitâ, wie Brâhmana) die mantra's und deren dogmatische Begründung, die vidhi's, stets abwechseln. Sanhitâ und Brâhmana des weissen Yajus scheiden sich dem Wesen und der Zeit, die des schwarzen nur der Zeit nach. Dass der Ausdruck çuklâni yajûnshi erst später terminus technicus ward, früher auch einzelne Abschnitte im Taittiriya Veda oder Sâma Veda (çukriyâni sâmanî) bezeichnete, wo eben einmal sei es nur mantra's, oder nur brâhmana's standen, lehrt uns das oben Angeführte. Ich füge nur noch hinzu, dass die beiden letzten adhyâya des Vrihad Âranyaka aus verhältnissmässig sehr später Zeit stammen, besonders aber die letzten Capitel bei Poley) und vom Commentator selbst als solche „khilâni“ bezeichnet werden, als welche sie auch Sâyana im Beginn seines Commentars zum letzten Buch des Taittiriya Âranyaka aufführt, cf. p. 76 Note.

Die folgende Stelle nun, die beiden ersten anuvâka des ersten prapâhaka des Taittiriya Brâhmana ist aus dem Vâj. S. spec. II, p. 214 schon angeführten Grunde ein sehr gewichtiger Beweis, dass die Abfassung desselben der Zeit nach eine *viel* spätere ist, als die der Taittiriya Sanhitâ. Ich nehme hievon Gelegenheit zu bemerken, dass ich, ehe Colebrooke's astronomische Berechnung M. E. I, 110. 201 nicht nochmals astronomisch geprüft und richtig befunden worden ist, mich nicht dazu verstehen kann, den vorhandenen Jyotiḥçâstra's, deren Abfassung der Sprache und dem Style nach — eine sehr späte Zeit verrâth, irgendwelche historische Bedeutung für die Bestimmung der Abfassungszeit der Veda's zuzuschreiben, zumal es mindestens fraglich ist, ob sie mit *dem* Jyotiḥçâstra identisch sind, welches in der zum Atharva gehörigen, selbst wol ziemlich späten, Mundaka Upanishad I, 1 gekannt ist. Was

meiner Ansicht nach einzig uns helfen kann, ist dieses, alle astronomischen Data aus den Veda's zusammenzustellen, zu vergleichen, und daraus irgend ein Resultat zu suchen. Dass man sich schon ziemlich früh mit dem Himmel und seinen Erscheinungen beschäftigte, zeigt sich sehr bald bei einer näheren Durchsicht, besonders der Brâhmana's. So findet sich z. B. im Anfang des Taittiriya Âranyaka eine Art Kalenderverse, was man in den sechs verschiedenen Jahreszeiten zu thun habe, wie sich zu bekleiden etc. Und wenn ich auch in den Brâhmana's des Taittiriya oder Vâjasaneyâ Yajus unter den darin vorkommenden Aufzählungen von Schriftgattungen noch kein Wort gefunden habe, welches sich so deuten liesse, als ob es ein Werk über astronomische Gegenstände bezeichne, wenn man nicht die oben (cf. p. 72 Not.) im Taitt. Âran. citirten kalpa's dafür rechnen will, die aber, wenn ich nach Kâtyâyana's sùtra und den Sâmaveda sùtra's schliessen darf, zwar gelegentlich Monat und Datum angeben, sich aber sonst durchaus nicht auf nähere astronomische Angaben einlassen (siehe jedoch Colebr. I, 202 aus Baudhâyana), so wird doch in der Chândogya Up. VII, 1 (conf. Colebr. I, 12. Poley Uebers. p. 4) ausdrücklich die *naxatravidyâ* the science of astronomy erwähnt: aus dem *Shadvinçabrahmana* ist schon oben pag. 40. 41 die Beobachtung verschiedener Himmelserscheinungen (Sternschnuppen und Kometen) angeführt worden. In dem zum Rik gehörigen Çânkhâyana-Brâhmana, dessen Verfasser auch Autôr mehrer sùtra's ist (ebensowie dem Âçvalâyana auch ein Âranyakam zugeschrieben wird), wird bei Gelegenheit der Zeitbestimmung einer Ceremonie, wie es scheint aus einem Jyotisham, folgende gâthâ citirt (19, 3 tad utaishâpi giyate): *aborâtrâni vidadhad ūrnâvâ-iva (!) dhîryaḥ | shanmâso daxinâ nityaḥ shal udang eti sūryaḥ ||*. Allerdings gehören aber *alle* diese Schriften, ebenso wie die *Mundaka-Upanishad*, in die späteste Periode des auf den Namen

Veda Anspruch machenden Literaturkreises, bilden die letzten Ausgangspunkte desselben. *)

Aus den beiden Yajus nun sind mir die folgenden astronomischen Data zur Hand. Der Ausdruck yuga in der Bedeutung lustrum ist mir noch nicht begegnet, wol aber in der von „Zeitalter“, s. Roth zur Liter. S. 104. Vāj. S. XII, 111 manushā yugā. Taitt. Âr. I, 13, 3 (saptabhiḥ putrair aditir upaprait pūr vyam yugam). Der Ausdruck triyugam wird Çat. Br. VII, 2, 4, 26 bei Erklärung des Bhisaj, dem Sohne des Atharvan zugehörigen Verses (Vāj. S. XII, 75) yā oshadhîr pūrvā jātā devebhyas triyugam purā, von Sāyana durch „vasantaprāvriḥ/çaradām ādîshu samvatsaramadhye triyugam kâlam“ und von Mahidhara ebenso durch „yugaçabdaḥ kâlavâci, trayânâm yugânâm samâhîras triyugam trikâlam vasante prāvriṣhi çaradi ca“ erklärt **). Uebrigens stimmen die Namen der fünf Jahre, die Colebrooke I, 58 aus Vāj. S. 27, 47 (s. ebenso 30, 15) citirt, nicht ganz zu denen, die Sāyana bei der Erklärung von Taitt. Âr. X, 64 (im Drâvidapâtha = 80 im Ândhrapâtha) ye samvatsarâḥ ca parivatsarâḥ ca aufzählt; er sagt nämlich daselbst: „cakârâbhyâm ida-

*) Unter den Pariçishṭa's beschäftigen sich nur die zum Atharva gehörigen mit Astronomie; so vor Allem der naxatrakalpa in fünfzig Abschnitten, Chamb. 110, der mit krittikârohini beginnt und mit açvayujau bharanyaḥ endet, also wol mit dem Taittiriya Brâhmana stimmt; ferner das 51ste und 52ste pariçishṭam, „grahayuddham“ benannt, das 53ste râhucâra, 54ste ketucâra, 55ste rituketulaxanam, 64ste naxatragrahot-pâtalaxanam, doch sind besonders diese letzteren nur von untergeordnetem Werthe.

**) Ob Vāj. S. XXX, 18 im Purushamedha: „axarâjâya kitavam (weihe ich), kritâya“ dinavadarçam, tretâyai kalpinam, dvâparâyâ 'dhikalpinam, âskandâya sabhâsthânam“ unter diesen Namen die epischen yuga's, cf. ob. p. 39, oder die Würfel zu verstehen sind, darüber giebt Mahidhara gar keinen Aufschluss, indem er keines jener Worte erklärt, wol aber fasst Sāyana dieselben in seinem Comm. zu Taitt. Br. III, 4, 18, wo die Stelle sich etwas verändert (z. B. statt âskandâya heisst es kalaye) findet, so auf: kritayugâbhimânine, tretâyugâbh°, dvâparayugâbh°, kaliyugâbh°.

vatsarâ' n u v a t s a r e d v a t s a r â h samucciyânte | prabhavâdishu shashzi-samvatsareshu ekaikam pañcakam yugaçabdâbhidheyam, tasminç ca yuge samvatsarâdaya h panca-pancâ'pi kramena s a m v a t s a r a p a r i v a t s a r e d â v a t s a r â n u v a t s a r e d v a t s a r a s a m j n a k â d r a s h t a v y â h, t a t h â c a k â l a n i r n a y e s a m g r a h a k â r e n o d â h r i t a m | c â n d r â n â m p r a b h a v â d i n â m p a n c a k e - p a n c a k e y u g e s a m p a r i d â n v i d i t y â d i ç a b d a p ū r v â ç c a v a t s a r â i t i .” Der Name a n u v a t s a r a ist hier für den Namen v a t s a r a und zwar vor i d v a t s a r a eingetreten. Ebenso wenig passt dazu folgende Stelle des Taitt. Âr. 4, 19: agnir asi, vaiçvânaro 'si s a m v a t s a r o 'si p a r i v a t s a r o 'si, i d â v a t s a r o 's i d u v a t s a r o 'si, i d v a t s a r o 'si v a t s a r o 'si. Hier tritt zu den fünf Jahren der Vâjasaneyya Sanhitâ noch ein sechstes i d u v a t s a r a genannt; der Name a n u v a t s a r a fehlt dagegen hier wie dort. — (Das Jahr beginnt nach Çânk. Brâhm. 4, 4 mit der Phâlguni Purnamâsi, dem Vollmond des März.)

Die Zählung der Jahreszeiten schwankt zwischen 3, 5 und 6, und beginnt theils mit den varshâ's, Çat. B. II, 2, 3, 8, theils und gewöhnlicher mit dem vasanta. In der *alten* Zeit rechnete man nach W i n t e r n (himâ, hemanta), Rv. 64, 14. 73, 9. Ros. Yv. II, 27. III, 18. Nir. XIV, 36, *später* nach Herbst (çarad) und Regenzeit (varshâh), bezeichnend genug für den allmäligen Wechsel der Sitze des Volkes.

Die Namen der Monate, die Colebrooke I, 201 anführt, finden sich Vâj. Sanh. VII, 30. XIII, 25. XIV, 6. 15. 16. 27. XV, 57. XXII, 31. Colebrooke begeht übrigens hiebei den Irrthum, von einer Âpastambî çâkhâ des weissen Yajus zu sprechen: „des s c h w a r z e n” hätte er sagen sollen; nur in der Taitt. S. I, 4, 14. IV, 4. 11 findet sich die Stelle *so*, wie er sie citirt. In den *Brâhmana's* des weissen Yajus werden diese Namen nur an den Stellen erwähnt, die die Erklärung der obigen zum Gegenstande haben. Der 13te Monat heisst in der Vâj. S. VII, 30. XXII, 31 anhasaspati (Sâyana

zu Çat. X, 2, 6, 1 nennt ihn malimluca, cf. Vāj. S. 22, 30). *Gelehrte Monatsnamen* siehe Vāj. S. 9, 20. Im sūtra des Kātyāyana (und auch in dem Çānkh. Brāhmaṇa) herrschen die epischen Monatsnamen. Der Tag ist getheilt in 30 muhūrta's, Çat. Br. XII, 3, 2, 5.

Der allgemeine Name für Gestirne, tārakā, findet sich Vrih. Âr. III, 7, 11 (K. 5, 13 Mādhy) in dem Compositum candratāra-kam. Die sapta rishayaḥ werden erwähnt Çat. Br. XIII, 4, 4, 9 und sonst, und unter dem Namen rixāḥ ebend. II, 1, 2, 4. Taitt. Âr. I, 11, 2. Ihre Gemahlin Arundhati, Taitt. Âr. III, 9, 2; und ebendaselbst Rohini als Gemahlin des Mondes. Andre Sterne habe ich nicht erwähnt gefunden, auch keine Planeten, wol aber führt Colebr. I, 202 eine Stelle aus Baudhāyana, wo zwei Zodiacalbilder genannt sind. Ueberaus häufig ist die Rede von den 27 oder 28 naxatra's, auf deren Aufzählung im Taittiriya Brāhmaṇa wir nun übergehen. Zuvor aber bemerke ich noch, dass Vrih. Âr. III, 4 (Mā. 6 Kā.) die naxatralokāḥ getrennt von den Gandharvalokāḥ vorkommen, wie denn überhaupt das Wort Gandharva in der Periode des Çat. Br. seine alte Bedeutung gänzlich verloren hat, und die bekannten epischen Göttergestalten bezeichnet. Ich habe leider noch nicht ausfindig machen können, ob Vāj. S. 9, 7 (zu welches Verses Anfang Kuhn, Hall. Lit. Z. 1846 nr. 251 die Nirukti I, 5 citirte Stelle vergleicht) aus dem Rigveda genommen ist. Dass das Wort gandharva daselbst die Bedeutung naxatra hat, scheint mir unzweifelhaft, und dass bei der Schöpfung die den Flug der Zeit bezeichnenden sieben und zwanzig naxatra das Ross angeschirrt und im Vereine mit dem Winde und dem Gedanken es mit stürmischer Eile begabt haben, ist ein wirklich poetisches Bild. Dass der Uebergang von dieser alten zu der späteren epischen Bedeutung wirklich durch die Idee der Sphärenmusik vermittelt wird, wie ich Vāj. spec. I, 3 vorgeschlagen, ist mir nicht mehr zweifelhaft. Die Harmonie des himmlischen und irdischen Weltalls wird oft genug

in den Veden durch Metra und Gesänge erklärt, mit deren Hülfe die Schöpfung geschah und befestigt ward, und wie die Gandharven *) als Sänger, und demnach als Schöpfer, so erscheinen auch in den folgenden Versen die Gestirne selbst als singend (cf. v. 7a, b. p. 95. 96) und als schöpferische Funktionen verrichtend; es wird die Zeit nach ihnen gemessen, und die Zeit ist als schöpferisches Element wirkend.

Taittiriya Brāhmaṇa III, 1, 1, 1—15 **). Die Gebete für die einzelnen Tage der lichten Hälfte des Monats.

1a. Agni schütze uns (und) die Kṛittikā's, das glänzende mächtige Gestirn: opfert diese sie verherrlichende Gabe ihm in den Flammenschlund.

*) Es ist hier nicht der Ort, speciell auf die Gandharven und die mit ihnen so eng verbundenen Apsarasen (a-psaras, die Ungestalten, Unsichtbaren, Nebelgestalten?) einzugehen, obwohl dies des Interessanten und vielleicht selbst für die vergleichende Mythologie Wichtigen Mehres zu Tage bringen würde; doch kann ich wenigstens nicht unterlassen, noch zwei Stellen hervorzuziehen. In der ersten Taitt. Ār. VIII, 8 wird folgende Reihenfolge von Wesen, die des ānanda fähig sind, aufgezählt: manushyāḥ, manushyagandharvāḥ, devagandharvāḥ, pitarāḥ, ājānājā devāḥ, karmadevā devāḥ, devāḥ, indra, brihaspati, prajāpati, brahman. Von der zweiten, die Colebr. I, 215 wörtlich übersetzt hat, lasse ich den Vāj. S. XVIII, 38—43 stehenden Text folgen:

ritāśhād ritadhāmā'gnir gandharvas, tasyaushadhayo 'psaraso mudo nāma || sa na idam brahma xatram pātu | tasmai svāhā vāt tābhyah svāhā || 38 ||

sambhito viçvasāmā sūryo gandharvas, tasya maricayo 'psarasa āyuvō nāma || — svāhā || 39 ||

sushumnaḥ sūryaraçmiç candramā gandharvas, tasya naxatrāny apsaraso bhekurayo nāma || — svāhā || 40 ||

ishiro viçvavyacā vāto gandharvas tasyāpa apsarasa ūrjo nāma || — svāhā || 41 ||

bhujyuh suparno yajno gandharvas tasya daxinā apsarasa stāvā nāma || — svāhā || 42 ||

prajāpatir viçvakarmā mano gandharvas tasya riksamāny apsarasa eṣṭayo nāma || — svāhā || 43 ||.

**) Der Sanskrittext steht in Lassen's Zeitschr. Bd. VII, pag. 266 — 275.

1b. Agni, dessen Strahlen leuchten, dessen Lohen, dem diese ganzen Wesen alle angehören, er, der mit den Krittikâ's zusammenweilende, der glänzende führe uns zum Wohlergehen.

2a. Rohini, die Gemahlin des Herrn der Geschöpfe, die allgestaltige, hebre, mannigfach glänzende nehme (gütig diese Gabe) an: sie schaffe uns des Opfers Fortgang, damit wir kinderreich (noch) Herbst leben.

2b. Die leuchtende Rohini ging auf im Osten, alle Menschheit beglückend; den Herrn der Geschöpfe durch die (angenommene) Opfergabe erfreuend; die Geliebte der Götter nahe dem Opfer!

3a. Der König (leuchtende) Soma kan herbei mit dem Mrigaçirsham, das heilbringende Gestirn ist seine liebe Wohnung; vielfach bei den Menschen geehrt werdend möge er Samen und Nachkommen dem Opferer verleihen.

3b. Deinem lieben Gestirn Mrigaçirsham, o König (leuchtender) Soma, das dir das liebste aller deiner Schätze, weihen wir diese Opferspende, sei heilbringend unsern Zweifüsslern, unsern Vierfüsslern.

4a. Rudra wandelt mit der Ârdrà, der weite, der beste der Götter, der Schützer der untödbaren (Kühe); sein Gestirn ehren wir mit Gaben, möge er nicht unsere Kinder verletzen, und nicht die Männer.

4b. Der Speer des Rudra geh an uns vorüber, das Gestirn Ârdrà nehme gütig unser Opfer an; alle Uebelthaten vernichtend mögen die beiden den nicht spendenden Spötter fortstossen.

5a. Mög abermals die leuchtende Aditi uns gütig sein, mag das Doppelgestirn Punarvasû abermals diesem unserm Opfer sich nahen, mögen abermals alle unsere Götter zu uns herbeikommen, aber und aber opfern wir euch mit Gaben.

5b. Wie eine (hengstlose) brünstige Stute möge die göttliche Aditi, die Nährerin der ganzen Welt, die Grundveste, das Doppel-

gestirn Punaṛvasū durch die (angenommene) Opferspende erfreuende, herbeieilen zu dem Götterbegehrten Tranke.

6a. Brihaspati, als er geboren ward, neigte sich (voll Liebe) zu dem Gestirn Tishya, er, der beste der Götter, in den Schlachten Sieger; möge uns nach allen Weltgegenden hin Friede sein.

6b. Das Gestirn Tishya schütze vor und um uns, Brihaspati vertheidige uns von hinten, die beiden mögen schlagen die Feindschaft, Frieden schaffen: möchten wir Herren sein der Manneskraft!

7a. Diese Spende sei lieblich den Sarpa's (Schlangen), nach deren Willen sich die Âçresha's (Sterne) richten! alle die Sarpa's, die den Lustraum oder die Erde bewohnen, mögen sie schnell herbeikommen zu unsrer Anrufung.

7b. Welche Sarpa's in der Glanzregion der Sonne, welche den leuchtenden Himmel entlang ziehen, nach deren Wunsche die Âçresha's (Sterne) wandeln, diesen Sarpa's opfre ich eine süsse Spende.

8a. Die Väter, die bei Maghâ's, den Sternen, angerufen wurden, die Gedankenschnellen, wohlthuenden, seligen, die mögen bei dem Gestirn (Maghâ's jetzt) auf unsern Ruf herbeieilen, und die mit heiligen Sprüchen geweihte Spende geniessen!

8b. Die in dem heiligen Feuer verbrannt oder nicht, die jene Welt bewohnen, die Väter, die wir kennen und nicht kennen, sie mögen beim Gestirn Maghâ's unser wohl备ereitetes Opfer geniessen.

9a. Du bist der Gemahl der Phalgunyâs-Kühe, dies ist lieblich, o schützender, freundlicher Aryaman, Dich, den Spender der Spenden, den Lebendigen, mögen wir lebend erreichen!

9b. Durch den diese ganzen Wesen ersiegt, nach dessen Willen die Götter sich richten, Aryaman, der (leuchtende) König, der ewig junge, glanzreiche, brüllt als der Stier der Phalgunyâs-Kühe.

10a. Seliger Bhaga*), du bist der beste der Götter, drum erkannten dich die Phalgunyas (als Gemahl), dies erkenn, und schaffe uns hier herbei ewig junge Kraft, Reichthum an Nachkommen, Rindern, Pferden.

10b. Bhaga ist der Geber, Bhaga der Spender, Bhaga durchdrang die leuchtenden Phalgunyas, des Bhaga Gewähr lasst uns erstreben, wodurch wir mit den Göttern eine Seligkeit erlangen.

11a. Es nahe der leuchtende Savitri, er komme herbei mit dem goldenen, schönradigen Geschirr, herbei zu dem Wagen (-ähnlichen Gestirn) Hasta, dem seligen, verständige Werke verrichtenden, spendenden, erfüllenden, heilig reinen.

11b. Hasta gewähre uns unsterblichen Reichthum, mit der (ehrenden) Rechten empfangen wir ihn, möchte ich heute Savitri den Geber erreichen, der uns für den Hasta das Opfer gestattet.

12a. Tvashtri vereinigt sich mit dem Gestirne Citrâ, der schönhüftigen, strahlenden Jungfrau, Unsterbliche und Sterbliche anleitend, alle Wesen gestaltig gestaltend.

12b. Dies gestatte uns Tvashtri, dies uns Citrâ, möge dies Gestirn mir reichlich spenden, es gebe uns Söhne und Enkel, mit Rindern und Pferden bespreng es unser Opfer.

13a. Vâyu vereint sich mit dem Gestirn Nishya, der brüllende spitzgehörnte Stier, wachsend im Luftraum, die Wesen vertreibend, stosse er fort die Feinde, die Nicht opfern.

13b. Vâyu höre unser Flehen und Nishyâ, möge dies Gestirn mir reichlich spenden; die Götter mögen uns diesen Wunsch gewähren, damit wir alles Unheil überschreiten.

14a. Weit mögen unsere Feinde fliehn erschreckt, (das Götter-

*) Bhaga heisst eigentlich ein Abschnitt, Theil; dann die Frühsonne in dem Moment, wo sie nur theilweise sichtbar ist, dann Sonne überhaupt, woraus sich weiter der slavische Name bog für Gott entwickelt hat.

paar) Indra und Agni mögen dies bewirken, dies (das Doppelgestirn) Viṣākhā, die Götter mögen dieses unsers Opfers sich freuen, hinten und vorn sei uns Friede.

14b. Der Gestirne Oberherr (das Doppelgestirn) Viṣākhā, Indra und Agni, die beiden besten Schützer der Welt, mögen wegtreiben den Hunger, den Bösen, die zerspaltenen Feinde fort-schleudernd.

15a. Voll nach hinten und voll nach vorn ging in der Mitte auf die Paurṇamāsī (Vollmond); ihr sich vereinend mögen die Götter im äussersten Himmel und hier sich erfreuen.

15b. Die breite, strahlende, jugendliche, theilnehmende Paurṇamāsī ging auf glänzend, stärkend alles Unglückliche, gewähre sie dem Opfer ein weites Opfer.

2, 1—15. Die Gebete für die Tage der dunklen Hälfte des Monats.

1a. Mögen wir wachsen! uns, den mit Gaben und Vereinigung dem glänzenden Mitra nahenden werde seine Freundschaft! das Gestirn Anurādhā's durch unsere Gaben erfreuend mögen wir hundert Herbste leben mit Kindern gesegnet.

1b. Das wundersame Gestirn ging auf im Osten, das die Leute Anurādhā's nennen, zu ihm geht Mitra auf Götterbetretenen, goldigen, in dem Luftraum ausgebreiteten Pfaden.

2a. Indra wandelt nach dem Gestirne Jyeshthā, unter welchem er den Vritra schlug in der Vritraschlacht; unter ihm Unsterblichkeitstrank bereitend mögen wir schlagen den Hunger, das Unglück, das Misslingen der Opfer.

26. Dem Wolkenspalter, Regner, dem kühnen, unbezwungenen, bezwingenden Indra, dem Spender, eine süsse Gabe bereitend möge das Gestirn Jyeshthā dem Opferer weit die Welt machen.

3a. Dem (Gestirn) Mūlam (dienend) möge ich Kinder und Enkel erlangen, fort gehe Nirriti auf abgewandten Wege; das den

Rindern und anderem Vieh günstige Gestirn sei nur dem Opferer taggleich hell.

3b. Taggleich führe uns heute zum Wohlergehen das Gestirn, das die Leute Mūlam nennen, fort stoss ich durch mein Wort die Nirriti! Heil sei meinem Geschlechte! Heil sei mir!

4a. Die himmlischen Wasser, die sich vereinten mit dem Trank, und die im Luftraum, oder welche irdisch, nach deren Wunsch sich die Ashādhā's (Sterne) richten, die Wasser seien uns heilbringend, segensreich.

4b. Und die im Brunnen, in dem Strom, im Meer und in den Teichen oder angeschwollen, deren Süsse die Ashādhā's trinken, die Wasser seien uns heilbringend, segensreich!

5a. So mögen die Allgötter auf uns hören, so mögen die Ashādhā's dem Opfer sich nahen, das Gestirn möge für das Vieh sich bemühen, Saat und Regen möge dem Opferer werden.

5b. Die saubren, glänzenden, schön gestalt'gen Jungfrau'n, die geschickten, wohlthätigen, mächtigen Ashādhā's mögen, die Allgötter durch die Opfergabe erfreuend, nahen dem ersetzten Opfer.

6a. Unter welchem alles dies Brahman ersiegte, jene Welt und dieses Alles hier, das Gestirn Abhijit möge uns ersiegend Heil geben, nicht zu raubendes.

6b. Diese beiden Welten wurden vom Brahman ersiegt *), dies möge uns das Gestirn Abhijit verkünden, unter ihm mögen wir die Heere besiegen, diesen Wunsch sollen die Götter uns gestatten.

7a. Alle horchen auf die Gronā, die Schützerinn des Unsterblichkeitstranks, ich höre ihre heilig reine Rede; die grosse, glänzende Vishnugemahlin, die unkränkbare, uns zugewandte, sie lasst uns mit Gaben ehren.

*) Samhitemau, Text, ohne Anunāsika; ich ziehe daher die Lesart des Commentars, samjitemau, vor.

7b. Auf dreimal durchschritt der weitwandelnde Vishnu den grossen Himmel, die Erde, den Luftraum, so wandelt die Çronâ, Ruhm heischend, einen heiligen Ruhms-Sang dem Opferer singend (erwirkend?).

8a. Die acht glänzenden Somawürdigen Vasu, die vier ewigen strahlenden (Sterne) Çravishthâ's, sie mögen das Opfer schützen vor dem Staube unten (?), das jährliche (annona?) unsterbliche (Getreide?) möge mir wohlbehalten sein.

8b. Mögen die Vasu vorn unser Opfer schützen, von Sünden mögen nahen die Çravishthâ's, lasst uns das heilige Gestirn begrüßen, nicht möge uns der nichtopfernde Spötter erreichen.

9a. Varuna, der Oberherr aller Krieger, Çatabhishaj, das reichste der Gestirne, die beiden schaffen uns von den Göttern langes Leben, hunderttausende Heilmittel bereiten sie.

9b. Zu unserm Opfer komme König Varuna, mögen alle Götter dazu sich nahen; es geniessend möge das Gestirn Çatabhishaj uns langes Leben verleihen und Heilmittel.

10a. Aja Ekapâd *) ging auf im Osten, alle Wesen erfreuend, seiner Leitung folgen alle Götter und die Proshthapadâ's, die Schützer des Unsterblichkeitstranks.

10b. Strahlend, leuchtend, gewaltig stieg er auf in den Luftraum, kam er zum Himmel. Ihm, dem glänzenden Sonnengott Aja Ekapâd folgen alle Proshthapada's.

11a. Ahi Budhnya (die auf dem Himmelsgrunde befindliche Schlange) wandelt sich ausbreitend, der beste der Götter wie der Menschen, ihn bewahren die Somatrunkenden, Somawürdigen Brahmanen (und) alle Proshthapada's.

*) Der einfüssige, hinkende Bock, hier Name des Sûrya, sonst des Agni, dem Comm. nach. Er kommt nur sehr selten vor, ebensowie der im folgenden Verse folgende Ahi Budhnya. Beide gehören gewiss zu den ältesten Göttergestalten, im Epos sind sie schon ganz verschwunden.

11 b. Vier glänzende (Sterne), welche die Leute Proshṭhapa-da's nennen, überschreiten das eine Werk (?): sie preisen und wahren den Ahi Budhnyā, den zu verehrenden, mit Verneigung bedienend.

12 a. Pūshan und Revatī wandeln den Opferpfad, die beiden Herren des Gedeihens, Schützer des Viehes, die Speicher der stärkenden Nahrung (?), diese bereiteten Gaben gnädig annehmend mögen sie auf ebenen Wegen dem Opfer sich nahen.

12 b. Das kleine Vieh schütze uns Revatī, nach den Rindern und Pferden sehe uns Pūshan; die beiden Nahrung schützenden, vielfach verschieden gestaltigen mögen dem Opferer Speise gewähren und das Opfer.

13 a. Die beiden Aṣvin mögen nahen, die Aṣvayuj (Sterne), die herrlich eilenden mit den leicht gelenkten Rossen, ihr Gestirn mit Gaben ehrend, mit Honig erfreut, mit Opferlied verherrlicht.

13 b. Die beiden Aerzte der Götter, die beiden Opferlehrer, die Boten des Alls, die Schützer des Unsterblichkeitstranks, sie mögen liebend das Gestirn sich nahen, wir verneigen uns den beiden Aṣvin, den Aṣvayuj.

14 a. Fort mögen tragen die Bharanyas die Sünde, Yama der selige König besorge dies, denn er ist der grosse König der grossen Welt, leicht mach er uns den Weg und friedlich.

14 b. Bei welchem Gestirn der König Yama wandelt, bei welchem die Götter ihn weihen, dies sein wundersames (Gestirn) ehren wir mit Gaben, fort mögen tragen die Bharanyas die Sünde.

15 a. b. sind hier im Text nicht aufgeführt, da schon früher in der Sanhitā III, 5, 1 geschehen war.

Aus einer Vergleichung der Namen und Gottheiten der naxatra, welche in der Zeit der Taitt. Sanhitā, des Taitt. Brāhmaṇa und des Pāṇini (I, 2, 60—63. IV, 3, 34—45) galten, unter einander und mit

den von Colebrooke (II, 322) angeführten ergibt sich nunmehr folgendes: *Mrigaçirsham* (3.) heisst bei Col. *Mrigaçiras* (5.). — 5. findet sich nach *Pânini's* Auctorität im Veda auch im Singular. — *Tishya* (6.) führt bei ihm den Namen *Pushya*. — 9. und 10. haben bei Colebr. (11. u. 12.) die Gottheiten vertauscht. — 9. findet sich in T. S. im Singular, nach *Pânini* im Dual und Plural, in T. B., Çat. Br. und Colebr. im Plural. — 12. hat bei Colebr. (14.) *Tyashtri* zur Gottheit statt *Indra*. — 13. heisst bei T. S., Colebr. (und auch *Pânini* nennt nur diesen Namen, doch als *Svâtī*) *Svâtī*. — 14. ist nach *Pânini* Singular und Dual, nach Colebr. Plural. — 16. heisst *Rohini* in T. S. — 17. heisst daselbst *Vicrittau* und hat die *pitarah* zur Gottheit. — 20. fehlt in T. S. — 21. heisst *Çravana* bei Colebr. — 22. heisst in T. S. und bei *Pânini* *Çravishthâ*, cf. Colebr. I, 109. — 23. heisst bei Colebr. *Çatabhishâ*; die Gottheit ist in T. S. *Indra* statt *Varuna*. — 24. und 25. sind nach *Pânini* sowol Dual als Plural. Bei Colebr. heissen sie *bhâdrapada*, und die Namen der Gottheiten sind wie im M. Bh. und den *Purâna* verstümmelt in *Ajapât* und *Ahibradhna*. — 27. heisst bei Colebr. *Âçvinî*. — 38. heisst in T. S. *Apabharamih*, bei Colebr. *Bharani*. — Zusammengefasst ist das Resultat dieses: Der T. S. eigenthümlich sind die Namen für 16. 17. 28., der Mangel von 20., der Singular für 9., die Gottheit für 17. 23.: mit *Pânini* hat sie den beiden andern gegenüber gemeinsam den Namen für 22., mit *Pânini* und Colebr. dem T. Br. gegenüber den Namen für 13. — Dem T. Br. eigenthümlich ist der Name für 13., bei 22. stimmt es mit Colebrooke gegen T. S. und *Pânini*. — Dem *Pânini* eigenthümlich ist der Singular für 5. und 14., der Dual für 9. 24. und 25. — Den Colebrooke'schen Angaben eigenthümlich sind die Namen für 3. 6. 21. 23. 24. 25. 27. 28. die Gottheiten für 9. 10. 12. 24. 25. — *Pânini* erwähnt übrigens nur 13 Namen (worunter 3 Doppelnamen), nämlich 5. 6. 9. 11. 13. 14. 15. 18. 20. 22. 23. 24. 27, bei welchen er durchgehend die ältere Form an-

führt; so stimmt er bei 13. 22. mit T. S., bei 6. 24. 27. mit T. S. und T. B., bei 20. aber allerdings gegen T. S. mit T. B. und Colebrooke.
— Den Schluss mache eine Tabula synoptica (S. = Taitt. Sanhitâ, B. = Taitt. Brâhmana, P. = Pânini, C. = Colebrooke):

1. Krittikâh, agni. C. 3.
2. Rohini, prajāpati. — 4.
3. Mrigaçirsham (-çiras C.), soma. — 5.
4. Ârdrâ, rudrâ. — 6.
5. Punarvasû (-vasu P. 61), aditi. — 7.
6. Tishya (Pushya C.), brihaspati. — 8.
7. Âçreshâh (çl. spätere Form), sarpâh. — 9.
8. Maghâh, pitara. — 10.
9. Phalgunya (—nî S. nyau P.), aryaman (bhaga C.). — 11.
10. „ „ bhaga (aryaman C.). — 12.
11. Hasta, savitri. — 13.
12. Citrâ, indra (tvashtri C.). — 14.
13. Nishyâ (Svâti S. C. Svâtî P.), vâyu. — 15.
14. Viçâkhe (Singul. P. Plural C.), indrâgni. — 16.
15. Anurâdhâh, mitra. — 17.
16. Jyeshthâ (Rohini S.), indra. — 18.
17. Mûlam (Vicrittau S.), nirriti (pitara S.). — 19.
18. Ashâdhâh, âpa. — 20.
19. „ viçve devâh. — 21.
20. Abhijit, brahmâ (fehlen S.). — 22.
21. Çronâ (Çravana C.), vishnu. — 23. S. 20.
22. Dhanishthâ (Çravishthâ S. P.), vasava. — 24. — 21.
23. Çatabhishaj (-bhishâ C.), varuna (indra S.). — 25. — 22.
24. Proshthapadâh (auch Dual. P., bhâdrapada C.), aja ekapât (ajapât C.). — 26. — 23.
25. Proshthapadâh (— P., — C.), ahir budhniya (Ahibradhna C.). — 27. — 24.

26. Revati, pūshan. — 28. — 25.

27. Aṣṭvayujau (āṣṭvini C.), aṣṭvinau. — 1. — 26.

28. Bharan̄yaḥ (Apabharan̄i S., Bharan̄i C., Apabharan̄i Aitarey. Brāhm., cf. oben p. 72), yama. — 2. — 27.

Nachträglich bemerke ich noch zu p. 86, dass schon in der Vājasaneyi-Saṁhitā XXX, 10 bei Aufzählung der den verschiedenen Kasten zu entnehmenden Opfere Menschen für die bei dem (sinnbildlichen) Puruṣamedha errichteten Opfersäulen auch der naxatradarṣa „der Sternschauer“ erwähnt wird (die Aufzählung findet sich, wie oben p. 73 bemerkt, auch in dem Taittirīya Brāhmaṇa, IV, 5, jedoch mit manchen Verschiedenheiten). Die Worte lauten: pavitrāya (bindet er an die Opfersäule) bhishajam, prajñānāya naxatradarṣam, āṣṭvayai praṇinam, upaṣṭvayā abhipraṇinam, maryādāyai praṇavivākam. Mahidhara erklärt hier das Wort durch naxatrāṇi darṣayati, ganakam, und Sāyana zu Taitt. Br. durch jyotiḥcāstravidam, prajñānāya durch kālajnābhimānīne. Leider fertigt das Ṣaṭpatha Brāhmaṇa (XIII, 6 [4], 2, 10) diesen ganzen so überaus wichtigen Adhyāya mit ein paar Worten ab und lässt sich gar nicht auf die Erklärung der einzelnen Verse ein, was doch sonst fast stets geschieht, auch wo es sehr überflüssig ist. Waren etwa diese Stellen schon damals dunkel?? oder waren sie etwa im Gegentheil noch so neu, dass sie als von selbst verständlich galten?!

A. W.



Ueber die Vrihaddevatâ.

Die königl. Bibliothek zu Berlin besitzt in Nr. 197 der Chamberschen Sammlung einen Codex der Vrihaddevatâ, über welche Roth in seiner Schrift „zur Literatur und Geschichte des Veda“ p. 49 bereits Mittheilungen gemacht hat. Die Handschrift ist gut erhalten und deutlich auf 96 Blättern in svo geschrieben; sie trägt am Schluss des Buches die Jahreszahl samvat 1711. Wenn sie nun aber auch äusserlich in gutem Zustande ist, so ist sie doch innerlich um so schlechter und würde fast ganz unbrauchbar sein, wenn nicht die jetzt immer mehr anwachsenden Hilfsmittel für das Studium der vedischen Literatur uns einigermaassen bei der Wiederherstellung des Textes zu Hülfe kämen. Der Abschreiber scheint wenig oder gar kein Sanskrit verstanden zu haben und muss eine höchst unleserliche Handschrift als Quelle benutzt haben, daher kommt es denn, dass er ähnliche Schriftzeichen, wie kh und sh, t und bh, n und t, anfangendes a und pra, th und y und dergl. sehr häufig verwechselt und nicht nur kleinere Lücken, wo er selbst seine Quelle nicht enträthseln konnte, andeutet, sondern auch an mehreren Stellen, ohne es weiter anzudeuten, längere Abschnitte fortlässt, oder vielleicht auch in seiner Quelle Lücken vorfand, von deren Vorhandensein er, als des Sanskrit wahrscheinlich unkundig, nichts merkte. Der Eingang des Buches ist noch am lesbarsten, weiterhin möchte sich kaum ein Vers finden, der nicht mindestens ein Paar Fehler enthielte. Unter diesen Umständen möchte es misslich sein, auch nur ungefähre Andeutungen über den Inhalt des Buches zu geben, wenn nicht, wie ich schon gesagt, die vorhandenen Hilfsmittel des vedischen Studiums eine Wiederherstellung des Textes an vielen Stellen möglich

machten, indem der Hauptinhalt desselben eigentlich eine devatānukramani für die einzelnen Hymnen und Verse des Rik ist, in welche längere und kürzere Mythen eingeflochten werden, so dass namentlich der Commentar Shadguruçishya's zur Anukramani, der auch mehrfältig einzelne Citate, sowie längere Auszüge aus der Vrihaddevatā enthält, hierbei von wesentlichem Nutzen ist. Wenn nun auch so noch manches zweifelhaft oder dunkel bleiben wird, so lässt sich doch der Inhalt im Ganzen und in den meisten einzelnen Fällen übersehen, und es wird deshalb nicht überflüssig sein, einige Mittheilungen über den Inhalt der Handschrift zu machen, da sie, so viel bis jetzt bekannt, die einzige des Buches in Europa ist.

Der Titel des Buches, welches in acht adhyāya's zerfällt, ist überall Vrihaddevatā ohne weitere Angabe des Verfassers, indess hat bereits Roth a. a. O. bemerkt, dass es dem Çaunaka zugeschrieben werde. Die betreffende Stelle aus dem Commentare des Shadguruçishya lautet (Cod. Chamb. No. 192. Bl. 8 a.):

çaunakasya tu çishyo' bhūd bhagavān âçvalāyanaḥ |
 sa tasmāchruṭasarvajnaḥ sūtram kritvā nyavedayat |
 prabodhapariçuddhyartham çaunakasya priyam tv iti |
 sahasrakhandam svakritam sūtram brāhmanasam nibham |
 çishyâçvalāyanapriyai çaunakena vipâtitam |
 uktam tat tat kritam *) sūtram asya vedasya cāstv iti |
 Çaunakiyā daça granthās tadā rigvedaguptaye |
 ârshy anukramanīty ādyā chāndasī daivatī tathā |
 anuvākānukramanī sūktānukramanī tathā |
 rikpādayor vidhāne ca (cod. na) vārhadāivatam eva ca |
 prâtīçākhyam çaunakiyam smārtam daçamam ucyate |

Wir erfahren demnach, dass die Vrihaddevatā, wie die übrigen angeführten Werke, eigentlich von Âçvalāyana verfasst sind, Çaunaka wohl den Inhalt aber nicht die Form geliefert habe, und als er

*) tvatkritam?

die sūtra's des Āçvalāyana kennen gelernt, seine eigenen zerrissen habe (vipāzitam). Dies macht es auch erklärlich, dass Çaunaka häufig in dem Buche in der dritten Person genannt wird, und zwar wird gewöhnlich, wenn irgendwo verschiedene Ansichten von Auslegern angeführt werden, die seinige als letzte hingestellt, und namentlich wird sie oft der des Yāska, dem er übrigens im Allgemeinen folgt, entgegengestellt. So wird z. B. adh. 7. 30. 31. zu dem Hymnus Rik. Aṣṭaka VIII, 5, 1—4, welcher mit den Worten „haye jāye“ beginnt und in der Anukr. als „urvaçi purūravasoḥ samvādaḥ“ bezeichnet wird, gesagt:

āhvānam praticākhyānam ita (cod. iti) retarayor idam !

samvādam manyate Yāska itihāsam tu Çaunakaḥ !

Beiläufig sei dabei bemerkt, dass an den drei mir bekannten, von Yāska citirten Stellen aus diesem Hymnus (Nir. 5, 13. 10, 46—47. 11, 36) keine derartige Bezeichnung vorkommt; überhaupt sind mehrmals Auffassungen des Yāska verzeichnet, die ich im Nirukta nicht nachzuweisen vermag, so dass es fast den Anschein gewinnt, als sei dem Yāska auch eine devatānukramanī beigelegt worden. — An einer andern Stelle, adhy. 8. 3., wird zu Aṣṭ. 8. 5. 20—21 zu dem mit pra te beginnenden Hymnus bemerkt:

itihāsam pra te sūkta[m] manyate Çākaṭāyanaḥ !

vākso (? Yāsko) droghanam (cod. drody^o) aindram vā vaiçvadevam
tu Çaunakaḥ !

Die Stelle des Yāska (wenn meine Vermuthung richtig ist), auf welche sich der Verfasser bezieht, ist die Nir. 9. 22—24 stehende. Aehnlich sind die Anführungen über Çaunaka an andern Stellen, deren ich im Ganzen siebzehn gezählt habe (1, 6; 2, 28 dreimal; 4, 4; 5, 8 dreimal; 6, 2. 22. 24; 7, 8. 32; 8, 3. 13. 16), und es möchte wenigstens daraus hervorgehen, dass Çaunaka die Schrift nicht selbst verfasst habe, und sie nur seinen Namen trage, da sie aus seiner Schule hervorgegangen. Nun wird aber in der obigen aus Shad-

guruṣishya angeführten Stelle berichtet, dass die Urheberschaft des Buches dem Âçvalâyana zustehe, dieser wird aber selbst, ebenfalls in dritter Person, an folgender Stelle (4, 28) genannt:

vâmam ity rici samstutâ bhâgaḥ ¹⁾ pûsheti caryamâ |

karûlatîti ²⁾ pûshokto 'dantakaḥ ³⁾ sa iti çruteḥ |

asmâkam uttamam sūryam stautîty âhâçvalâyanaḥ ⁴⁾ |

Hier ist, wie schon mehrmals im Vorgehenden, eine Lücke; die beiden ersten Halbçloken gehören zu dem hymnus na kiḥ, R.V. 3. 6. 19—23, die letzte zu dem mit den Worten kayâ naḥ beginnenden R. V. 3. 6. 24—26, dessen letzte ric mit den Worten asmâkam uttamam beginnt; zwischen dem zweiten und dritten Halbçloka sind daher offenbar mehrere Verse ausgefallen; zu 1. und 2. vergleiche man übrigens Nir. 6, 30. — Der Name Âçvalâyana beruht nun freilich nur auf meiner Vermuthung, indess verwechselt der Schreiber çv so häufig mit çc, dass mir diese Lesart entschieden die richtige scheint. Ist sie das, so möchte auch die Abfassung durch Âçvalâyana etwas zweifelhaft werden.

Von den übrigen, in der obigen Stelle des Shadguruṣishya dem Çaunaka zugeschriebenen Werken findet sich das Rigvidhanam in zwei verschiedenen Recensionen in der Chambers'schen Sammlung; die eine in der Handschrift No. 53 enthaltene führt den Titel jyeshtham rigvidhânam und muss entschieden sehr späten Ursprungs sein, da Vishnu und Çiva, wie die übrigen Götter und Göttinnen der spätern Zeit, in den Anweisungen zum Beten der mantra's die Hauptrolle spielen; die beiden andern Handschriften dieses Namens habe ich noch nicht vergleichen können, bemerke übrigens, dass die Citate, welche Shadguruṣishya aus den Büchern dieses Namens giebt, wie sich schon nach dem Gesagten voraussetzen lässt, in der eben besprochenen No. 53 sich nicht finden. Von den anderen Werken citirt Shadg. noch häufig die Devâtânukramanî und die Ârshânukra-

¹⁾ Cod.: ¹⁾bhanah. ²⁾ kasûtmantîti. ³⁾ vantakaḥ. ⁴⁾ stautiçcâhâçca lâyanaḥ |.

manî, und nach Citaten der ersteren zu urtheilen, muss sie nicht allein ihrem Inhalt, sondern auch dem Wortlaut nach der Vrihaddevatâ sehr ähnlich gewesen sein, so dass diese sich von ihr wahrscheinlich nur durch die Mittheilung der Mythen und die einleitenden zwei Bücher, wie überhaupt durch grössere Ausführlichkeit, metrische Abfassung und einen mehr wissenschaftlichen Charakter unterschieden haben wird. Im dritten Buche, Abschnitt 28, heisst es z. B. in der Vrihaddevatâ zu R. V. Ash. I. h. 112:

dyāvâprithivyor îleti (cod. ty) âgneyapâda uttarâh |

âçvinah sūktâçeshaḥ syād i d a m râtryushasoḥ stutiḥ |

(Cod.: âçritaḥ sūktâçesha syād indram râtrishupasye stutiḥ).

wozu Shadg. Bl. 37 die entsprechende Stelle aus der Devatânukramanî anführt: uktam hi Devatânukramanyâm | île dyāvâprithivî pûrvacittaye dyāvâprithivyor âdyaḥ pâdaḥ paro agnaye âçvinam tac ca sūktam iti |.

Wenn wir aus dem bisher Mitgetheilten ersehen, dass die Nachrichten über den Verfasser der Vrihaddevatâ noch keinesweges zu vollständig sicheren Resultaten führen, so wird es jedenfalls zweckmässig sein, um dem Buche seinen richtigen Platz in der Geschichte der vedischen Literatur anweisen zu können, wenn wir die Namen der Schriftsteller, welche in ihm selber bereits erwähnt werden, verzeichnen, um so einen Anhalt zu gewinnen. Es sind dies 1) Madhuka 1, 5; 2) Çvetaketu ib.; 3) Gâlava 1, 5. 5, 8. 6, 9. 7, 8; 4) Gârgya 1, 5; 5) Rathîlara 1, 5. 3, 8; 6) Râthantari 5, 28; 7) Çâkatâyana 2, 1. 18. 3, 31. 4, 28. 6, 9. 7, 15. 8, 3. 13. 19; 8) Çândilya 2, 27; 9) Sthavira Romakâyana 3, 10; 10) Kâthakya 3, 20; 11) Bhâguri 3, 20. 5, 8. 6, 18; 12) Çâkapûni 3, 26. 31. 5, 2. 8. 6, 10. 7, 15. 8, 19; 13) Bhârm[y]acva Mudgala 6, 10. 8, 3. 19; 14) Aurnavâbha 7, 26; 15) Âçvalâyana 4, 28; 16) Kraushṭuki 4, 28 (cod. Kroshṭraki); 17) Mâtri (?) 6, 22. Von diesen kennt das erste, dem Çaunaka ebenfalls zugeschriebene Prâticiḥkya nur 2. u. 3. (Roth z. Lit. u. Gesch.

p. 65). Yāska wird an folgenden Stellen ausdrücklich genannt: 1, 5. 2, 27. 3, 15. 22. 4, 1. 4. 5, 2. 8. 6, 18. 22. 7, 2. 8. 15. 19. 32. 8, 15 und Niruktavān 2, 22. 23, und auch er kennt von den genannten nur die unter No. 3. 4. 7. 14. und 16 genannten. Geht schon aus dieser Zusammenstellung hervor, dass Yāska's am häufigsten Erwähnung geschieht, so zeigt der ganze Inhalt des Buches noch mehr, dass sich der Verfasser vorzugsweise diesem Lehrer angeschlossen habe, weshalb denn auch am Schlusse die Worte Yāskāya namaḥ | om Yāskāya namaḥ stehen. Des Yāska Ansichten sind es, welchen der Verfasser ganz besonders in den zwei ersten Büchern, welche die Einleitung enthalten, folgt und auch ohne ihn ausdrücklich zu erwähnen, werden dieselben mehrfach fast mit unveränderten Worten vorge tragen, so dass sich sogar daraus Schlüsse auf die ursprüngliche Recension des Nirukta ziehen lassen, wie ich sie in der Anzeige der Roth'schen Ausgabe in der Hallischen Literaturzeitung versucht habe. Ich unterlasse es jedoch, hier jetzt weiter darauf einzugehen, da erst, wenn das vollständige Nirukta mit allem kritischen und exegetischen Material vorliegen wird, genaue und sichere Resultate zu gewinnen sein werden.

Von andern vedischen Schriften werden noch erwähnt: das Aitareyaka 5, 5. 21. 6, 4. 22. 24. 26. 7, 15; Kaushitaki 5, 9; Bhāllavibrāhmaṇa 5, 5. 32 (vergl. p. 44 dieser Zeitschrift); Nidāna 5, 5 (esha eva parāmrishṭo Bhāllavibrāhmaṇe dvricah | Nidānasamjnake granthe Chandogānām iti ṣṛutiḥ | vergl. p. 44 dies. Zeitschr.). Ferner kennt das Buch als allgemeine Bezeichnung vedischer Schriften nur ṣṛuti, brāhmaṇa, rahasya, kalpa; so heisst es z. B. 1, 8:

vākyārthadarṣanārṥhiyā rico 'rdharcapādāni ca |

brāhmaṇe cātha kalpe ca nigadyante 'tra kānicit |

Die Berufung auf derartige Stellen geschieht nur, um zu zeigen, dass die angeführte ric u. s. w. dort diesem oder jenem Gotte, meist

abweichend von der Auffassung der Vrihaddevatā zugeschrieben werde, wie z. B. 6. 22 (zu R. V. Ashl. 6. 15—28.

sūkte pāntam aindre tataḥ pare |

uttamā tvārbhavi proktā uttarasyaitareyake |

chāndogike tritiye tad ārbhavam ṣasyate yataḥ |

Von den Çākhā's des Rik werden die Çākala's und die Vāshkala's genannt, beide nur einmal 2, 29 und 8, 27; aus der ersteren Stelle, an welcher die Çākala's erwähnt werden, folgt übrigens, dass Çaunaka oder doch der Verfasser des Buches dieser Schule angehörte; sie steht 2, 28 (Ashl. 1. h. 4—11).

surūpakritnum¹⁾ ity aindram²⁾ sapta³⁾ cānyāny⁴⁾ ataḥ param |
shal ād aha svadhām anu⁵⁾ mārutyō 'nantarā ricah⁶⁾ |

ekā vilu cid indrāya marudbhiḥ saha gīyate⁷⁾ |

tasyā ekāntarārdharcaḥ pādaṣ cānyo⁸⁾ dvidevataḥ |

marudganapradhāno hi tyam (?)⁹⁾ caindro vicikitsitaḥ |

mandū samānavarcasā¹⁰⁾ mandunā ca savarcasā¹¹⁾ |

mandū¹²⁾ iti pragrihnanti yeshām esha¹³⁾ dvidevataḥ |

ekadevatyam ācṛāvyam¹⁴⁾ vijnāyātyanayat padam¹⁵⁾ |

rodasīdevapatninām atharvāṅgirasō¹⁶⁾ yathā |

marudganapradhāneyam ācāryānām stutir matā |

marudganapradhānatvād indras tu vicikitsitaḥ |

marudganamahendrasya samāsam Çākālā¹⁷⁾ viduḥ |

Ich zweifle zwar, dass es mir gelungen sein wird, den ursprünglichen Wortlaut dieser Stelle wiederherzustellen, allein der Sinn des Ganzen lässt sich doch wohl übersehen, und dieser ist, dass, obgleich Einige bezweifeln, dass Indra und die Marut's hier zugleich ange-

*) Cod.: 1) svarūpakripam. 2) endram. 3) sapna. 4) vānyāny. 5) svadhāmara. 6) ricah. 7) gīyate. 8) tasyā ekāntarās twarddhacānyo. 9) marudūnapradhādyo hītyam. 10) mridū-casya. 11) vāsasarcasa. 12) mandbha. 13) eva. 14) ācṛāvyo. 15) yadam. 16) aghavāṅgirase. 17) çamāçam sākālā.

rufen werden, die Çākala's eine solche Verbindung beider annehmen, und diese wird von dem Verfasser wenigstens in der feststehenden dritten Zeile entschieden angenommen.

Diese Annahme, dass der Verfasser des Buches der Schule der Çākala angehört habe, findet auch noch von einer andern Seite her ihre Bestätigung; Shadguruçishya (Chamb. 192. Bl. 3 a.) berichtet nämlich, dass die Vāshkala's im ersten *mandala* einen von den Çākala's abweichenden *krama* der *anuvāka*'s gehabt hätten (von *Rik* V. I. h. 74 bis II. 3. 23); unser Verfasser folgt aber der Reihenfolge des Shadguruçishya, der sich an die Çākala's hält, und demnach muss auch er zu dieser Schule gehören.

Da der Verfasser genau der Reihenfolge der einzelnen Hymnen folgt, so war es von Interesse, zu erforschen, ob die ihm vorliegende Recension des Textes etwa Abweichungen von der der Çākala's im Einzelnen bot. Ich habe zu diesem Ende das erste *Ashṭaka* und einen Theil des zweiten verglichen und keine dergleichen gefunden, dagegen im achten *Ashṭaka*, von welchem ich eine vollständige Abschrift besitze, einiges bemerkenswerthe. Der Verfasser sagt, dass in dem mit dem Worte *âçuḥ* beginnenden Hymnus (*Ashṭ.* 8. 5. 22) die beiden letzten *ricas*, die mit *pretā* beginnen, an die Marut's, die danach folgende aber an den Indra gerichtet seien (8, 3):

dvricas tu mārutas prete ty aindri vā brahma yat param |
(Cod.: *dvacas tu mārutas pritety aindri vai brahma yat yaram*)

Nun schliesst aber der Hymnus in der Recension der Çākala's mit der *pretā* beginnenden *ric*, danach folgt aber ein *pariçishṭam* von zwei *ricas*, welches ebenfalls an die Marut's gerichtet ist und in der letzten zugleich den Indra erwähnt; dem Verfasser lag also dies *pariçishṭa* schon vor und er betrachtete es als zu diesem Hymnus gehörig. Shadguruçishya dagegen (a. a. O. Bl. 115 b.) kennt nur die eine schliessende *mārutī ric* und thut auch des *pariçishṭa* durchaus keiner Erwähnung, woraus zu folgern ist, dass es zu seiner Zeit

bereits als untergeschoben betrachtet wurde. — Im 9ten Abschnitte des achten Buches findet sich ferner folgende Stelle:

na ta m râtram param sũktam vaiçvadevam ¹⁾ mameti yat |
 namas te vaidyutam ²⁾ sũktam âçirvâda³⁾ param tu yat |
 yâ m kalpa yanti na iti kritvâ daivatam ucyate |
 hiranyastutir âyushyam nâsad yad ⁴⁾ parameshzhina⁵⁾ |
 vadanti bhâvavrittam tad yo yajna ⁶⁾ iti cottaram |

In der Çâkala sanhitâ beginnt nun der 13te Abschnitt des 7ten adhyâya (Ashv. 8.) mit einem Hymnus an die Viçvedevâh, der mit den Worten na ta m anfängt, danach folgt ein Hymnus an die Râtri, beginnend Râtri vyakhyat, und beide bilden bei unserm Verfasser offenbar nur einen an die Râtri gerichteten Hymnus. Hinter diesen beiden folgt nun in der Çâk. Sanh. ein pariçishṭa von vierzehn und einer halben ric, ebenfalls an die Râtri, welches wieder Shadguruçishya nicht kennt, dessen erste ric aber bereits von Yâska Nir. 9. 28 (â râtri pârthivam raja^h pitur aprâyu [Nir. aprâyi] dhâmabhi^h | diva^h sadânsi brihati vitishṭhasa â tvesham vartate tama^h) angeführt und erklärt wird; auch von unserem Verfasser möchte ich daher annehmen, dass er es gekannt und mit den vorigen beiden Hymnen verbunden habe. Danach folgt bei den Çâkala's der an die Viçvedevâh gerichtete Hymnus mamâgne varco vihaveshv astu u.s.w., hinter diesem ein pariçishṭa, welches beginnt arvâncam indram, endlich die Hymnen nâsad âsit und yo yajno, beide bhâvavritâni. Also zwischen den Hymnen mamâgne und nâsad findet sich hier nur das pariç. arvâncam, während unser Verfasser dazwischen noch die Hymnen namas te, einen âçirvâda, yâ m kalpayanti na^h und die mit âyushyam beginnende hiranyastuti^h kennt. Das pariçishṭa hat er übrigens ohne Zweifel auch gekannt, nur in anderer Form, denn die zweite ric desselben beginnt âyushyam, und hier wie in den folgenden Versen wird das Gold ge-

¹⁾ Cod.: ¹⁾ °deva. ²⁾ °dyukam. ³⁾ sũktammâ°. ⁴⁾ ya. ⁵⁾ tajno.

priesen. — Endlich findet sich noch im zehnten Abschnitt folgende Stelle:

keçy agnim¹⁾) keçinam sũktam uta devâh param tu yat |
 rig²⁾) âdyâ tatra devânâṃ vâtadevas tricaḥ paraḥ |
 trâyantâṃ³⁾) vaiçvadevy rik syâc cheshas tv abdevataḥ⁴⁾) smritaḥ |
 sũktam syâd viçvabhaishajyam rapasaç câpanodanam |
 bhûmir lâxmaṃ⁵⁾) param sũktam tava indram sũktam uttaram |

Auch hier kennt unser Verfasser offenbar einen Hymnus mehr als die Çâkalasanhitâ, denn hinter dem Hymnus uta devâh folgt gleich der mit den Worten tava tya indra beginnende. Der Hymnus wird mit dem Worte bhûmiḥ begonnen haben, und wahrscheinlich an die Laxmi gerichtet gewesen sein, was wohl die Veranlassung gewesen sein mag, dass ihn die spätere Kritik für unächt erklärte. — Ein genaues Erforschen der übrigen Ashvaka's, verglichen mit den Angaben unseres Verfassers, wird gewiss noch Mehre- res der Art zu Tage bringen und ich behalte mir weitere Mittheilungen darüber vor.

Man darf übrigens aus solchen Verschiedenheiten nicht schliessen, dass nun der Verfasser dieser Schrift nicht die Çâkalasanhitâ vor sich gehabt, denn es scheint ziemlich wahrscheinlich, dass auch diese çâkhâ nach den verschiedenen Schulen wieder ihre besonderen Auffassungen gehabt haben wird. Dies geht auch daraus hervor, dass die Angabe der Hymnenzahl in den einzelnen Mandala's, wie sie bei Roth steht, von der in der Handschrift des Shadguruçishya in mehreren Punkten abweicht, obgleich doch beide für die Çâk. Sanhitâ gelten sollen. Shadg. (Bl. 4. 5.) giebt nämlich abweichend von Roth (z. Lit. u. Gesch. pag. 28. 29) für das 2te Mand. 43 Hymnen, für das 4te 58 Hymnen, für das 5te 87 Hymnen, für das 8te 92 Hymnen, für das 10te 191 Hymnen. Da nach beiden Angaben die von Shadg. für die Çâkalasanhitâ angegebene Zahl von 1017 Hymnen des gesammten

*) Cod.: 1) keçâgnim. 2) girig. 3) trâyante. 4) addaivata. 5) lâxam.

Rik herauskommt (während sie nach seiner Angabe 1026 bei den Vāshkala's beträgt), so ergibt sich daraus, dass hier Verschiedenheiten in der Çākhā der Çākalā's zu Grunde liegen müssen, die wahrscheinlich in der verschiedenen Anordnung der Hymnen lagen. Man würde mit Gewissheit darüber entscheiden können, welcher Abtheilung der Çākhā unser Verfasser gefolgt ist, wenn er überall, wie er es beim 9ten mandala gethan hat, die Zahl der Hymnen und anuvāka's angegeben hätte, denn dort sagt er (6. 29):

etat sūktaçatam ¹⁾ saumyam mandalam ²⁾ sacaturdaçam |
vijamātram iti khyātam anuvākāç ³⁾ ca sapta vai |

und stimmt also mit beiden Angaben überein; wir erfahren zugleich aus dieser Stelle, dass dies mandala den Namen Vijamātra geführt habe, während ihm bei Yaska und auch bei unserem Verfasser gewöhnlich die Bezeichnung pāvamānyah (sc. ricah) gegeben wird.

Da ich hier von den Mandala spreche, darf ich nicht unerwähnt lassen, dass unser Verfasser dieser Eintheilung durchweg folgt, dagegen, wie aus einer Stelle hervorgeht, auch die Ashṭaka-Eintheilung bereits gekannt haben muss. Er sagt nämlich 4, 19, dass in den Hymnen an den Agnis häufig auch andere Götter angerufen würden und dass dadurch die Regel, dass man sie als an den Agnis gerichtet zu betrachten habe, nicht geschwächt werde, und fährt dann fort:

agneḥ saptadaço' dhyāyaḥ ūrddhva ū shu na ūtaye ⁴⁾ |
ete kālṗāv ricau yaupyāv ⁵⁾ anjanti tveti panca ca ⁶⁾ |

Hier ist nun freilich eine Lücke; denn nachdem er von jener allgemeinen Bemerkung die beiden letzten Hymnen des 2ten Ashṭaka, welche mit den Worten praty agniḥ und pra kāravaḥ beginnen, besprochen und gesagt hat, dass sie an den Agnis gerichtet

¹⁾ Cod.: ¹⁾ suktam. ²⁾ mandalam. ³⁾ anuvākyaç. ⁴⁾ urddha ū shu na utaye. ⁵⁾ ete kālṗāvrīcau yopyāv. ⁶⁾ va.

seien, sowie dass *dyāvâprithivya*, *âpa*, *pitarā* und *Mitra* gleichfalls in ihnen angerufen würden (*nipātabhāja* wären) und daran eben jene Bemerkung geknüpft, lässt er jene beiden Verse folgen, deren erster *pāda* aussagt, dass der 17te *Adhyāya* an den *Agnis* gerichtet sei; der zweite *pāda* ist dem h. 36 des ersten *Ashṭaka* entnommen, wo er den Anfang der 13ten und 14ten *ric* bildet, welche beide an den *yāpa* gerichtet sind; der Zusammenhang ist also offenbar, diese beiden mit *ūrdhva ū shu* beginnenden *ricau* sind *yau-pyau* (vom Sing. *yaupī*) und ebenso die fünf folgenden mit *anjanī tvā* (*Ashṭ.* 3. 1. 2) beginnenden, es muss also offenbar noch etwas vorhergegangen sein, zumal mit *anjanī tvā* der 2te Hymnus des 3ten *Ashṭaka* beginnt und der erste mit *pra ye* beginnende nicht genannt ist. Allein wie lückenhaft auch der Text sein mag, die Worte *agneḥ sapta daṣo 'dhyāya* sind verständlich genug, da in der That der 1ste *Adhyāya* des 3ten *Ashṭaka*, oder der 17te des ganzen *Rik* durchweg an den *Agnis* gerichtet ist. Unser Verfasser hat daher entschieden die *Ashṭaka*-Eintheilung bereits gekannt, und man darf daraus nicht etwa auf eine sehr späte Zeit derselben schliessen, denn auch bei *Shadguruṣhya*, welcher in seiner Einleitung die *Anuvākānukramanī* des *Çaunaka* commentirt, heisst es in dieser (*Shadg.* a. a. O. Bl. 5 b.):

adhyāyānām catuḥśaṣṭir mandalāni daṣaiva tu |
vargānām tu sahasre dve saṁkhyāte ca śhaluttare |
sahasram etat sūktānām niçcitam khailikair vinā |
daṣa sapta ca paṭhyante i. ā.

Indem ich mich nun zur Besprechung des Inhalts der *Vrihaddevatā* wende, muss ich Einiges über die äussere Einrichtung des Buches voranschicken. Das ganze Buch besteht aus 8 *Adhyāya*, deren jeder ungefähr 30 *varga*, jeder von 5 *Çloken* im *Metrum Anuṣṭup*, zuweilen auch im *Jāgata*, enthält, und es beginnt mit einer Einleitung, in welcher allgemeine grammatische und exegetische Sätze

behandelt werden, woran sich eine systematische Uebersicht sämtlicher Götter und Göttinnen schliesst, ganz wie dies bei Yāska geschieht, nur dass bei unserm Verfasser Alles zusammenhängender und ausführlicher behandelt wird. Diese Einleitung umfasst nach unserer Handschrift das ganze erste Buch (26 varga) und die ersten 25 varga des zweiten (es hat deren 32); diese Abtheilung nach varga wird aber wie die nach Adhyāya's in den meisten Fällen nicht richtig sein, da z. B. mehrmals in die Mitte eines itihāsa der Schluss des Adhyāya fällt und ein Gleiches bei den varga eintritt. Leider enthält dieser Theil, obwohl er an einigen Stellen besser ist als die späteren Adhyāya's, doch noch Corruptionen genug, um vorläufig noch vor einer zusammenhängenden Mittheilung zurückzuschrecken, indess lässt sich doch Einzelnes klar übersehen.

Adhy. 1, 4. werden wie bei Yāska (Nir. 7, 18) die Götter in sūktabhājaḥ, rigbhājaḥ und nipātabhājaḥ getheilt:

devatānām adheyāni mantreshu trividhāni tu |
 sūktabhānjy atha va'rgbhānji tathā naipātikāni tu |
 sūktabhānji bhajante yaiḥ sūktāny rigbhānji yair ¹⁾ ricak |
 mantre' nyadaivate yāni nigadyante ²⁾ 'tra kānicit |
 śālokyāt sāhacaryād vā tāni naipātikāni tu |

Den letzten Theil der Stelle habe ich bereits in der Anzeige von Roth's Nirukta wegen des Wortes anyadaivata besprochen und verweise deshalb auf die Hallische Literaturzeitung, in welcher dieselbe beim Erscheinen dieser Zeitschrift wohl gedruckt sein wird. Dieser rein äusserlichen Eintheilung der Götter folgt später (1, 13) eine auf ihrem Wesen begründete in drei Klassen, die ihren Ausfluss aus dem einzigen prajāpati haben:

bhavadbhūta(sya bha)vyasya jaṅgamasthāvarasya ca |
 asya ike sūryam evaikaṁ prabhavaṁ pralayaṁ viduḥ |
 asataḥ ca sataḥ caiva yonir esha prajāpatiḥ |

* Cod.: ¹⁾ yaiḥ. ²⁾ nimadyante.

yad ¹⁾ axaram ca vâcyam ca yathaiva ²⁾ brahma çâçvatam |
kritvaisha ³⁾ hi tridhâtmanam ⁴⁾ eshu lokeshu ⁵⁾ tishthati | i. â.

Darauf wird auseinandergesetzt, wie er sich als Agni, Indra und Sûrya verkörpere, und dann fährt der Verfasser fort, 1, 14:

tisra eveha devatâh |
etâsâm eva mâtmyân ⁶⁾ nâmânyatvam vidhîyate |
tac ca sthânavibhâgena tatra tatreha driçyate |

Nun werden die einzelnen Götternamen durchgenommen und in der Regel auch erklärt, wobei, wie früher schon, des Yâska Ansicht in der Regel die maasgebende ist, dabei werden aber zugleich auch Verwandtschafts-Verhältnisse angegeben, die nicht ohne Interesse sind. So heisst es 2, 17:

brahmajâyâ juhûr nâma agastyasya ⁷⁾ svasâditi ⁸⁾ |
indrânî cendramâtâ ca saramâ romaçorvaçi |

Er nennt also die Juhû Gattin des Brahman, die Aditi Schwester des Agastya, die Saramâ Mutter des Indra, durch welches letztere die Worte des Shadg. zu R. V. 8, 6, 5. ihre volle Erklärung finden, wenn er sagt: saramâm devaçunim — svajâtîyâm devatâm. Danach sind wohl die çvânau Sârameyau ursprünglich niemand anders als Indra und Agni (d. i. Yama) gewesen.

Vom 26sten varga des 2ten Adhyâya ab fängt dann der Nachweis der Gottheit für jeden einzelnen Hymnus oder Vers an, wobei natürlich, wenn mehrere an eine und dieselbe Gottheit gerichteten Hymnen auf einander folgen, diese zusammengefasst werden: auf diese Weise ist, wie ich schon gesagt habe, das Buch auch für die Kritik der Anordnung des Textes von Wichtigkeit und nur seine Lückenhaftigkeit und Verderbtheit zu bedauern. Ein Beispiel einer solchen grösseren Lücke findet sich z. B. 3, 23. Der Verfasser will

*) Cod.: ¹⁾ pad. ²⁾ yathaita. ³⁾ hritvaisha. ⁴⁾ tridh°. ⁵⁾ tokeshu. ⁶⁾ mâtmyâ. ⁷⁾ nâmâg°. ⁸⁾ °ti.

hier den auch von Sâyana zu *R. V.* 1, 51. mitgetheilten *itihâsa* geben, bricht aber bereits beim zweiten Verse ab und es folgt:

prathame mandale jneyâ rishayas ¹⁾ tu çatarcinah |
xudrasûktamahâsûktâ antye ²⁾ madhyeshu mâdhyamâh ³⁾
navakam jâtavedasyam ⁴⁾ i. â.

Die letzten Worte beziehen sich auf den h. 58 desselben Buches, und es schliesst sich an dieselben die Aufzählung der Gottheiten für die folgenden Hymnen; es sind also die Angaben für h. 52—57 ausgefallen, und wohin die vorangegangene Regel gehöre, lässt sich schwer bestimmen; was ihren Wortlaut betrifft, so bemerke ich, dass sie fast übereinstimmend, nur anders gestellt sich in der *Anukramanî* findet; man vergl. die Stelle bei Roth z. Lit. und Gesch. p. 26.

Eine andere Lücke findet sich 3, 25, die um so bedauernswerther ist, als sie uns wahrscheinlich über das Verhältniss der Çâkhâ's der Çâkala's und Vâshkala's in Bezug auf diesen Theil des *R. V.* aufklären würde; die Stelle lautet:

tvam soma saumyam, aushasam etâ u tyâs, trico 'çvinoh ⁵⁾ |
açvinâ, 'gneç ca somasya ⁶⁾ âgnîshomâv imam ⁷⁾ stutîh |
gautamâd auçijañ kutsañ paruchepâd risheh ⁸⁾ parañ |
kutsâd dirghatamâç ceti ⁹⁾ adhyetâras tv adhiyate (?) ¹⁰⁾ |

Die hier mitgetheilten Versanfänge sind die von resp. *R. V.* 1. h. 91, h. 92, h. 92. 16—18, h. 93. Mit dem darauf folgenden Hymnus *imam stomam R. V.* 1. 94. beginnt ein neuer *anuvâka*, und *Shad-guruçishya*, der die beiden letzten Verse in seiner Einleitung hat, klärt uns einigermassen über den Inhalt der Lücke auf. Er sagt nämlich am angeführten Orte (Bl. 3 a.), dass die Vâshkala's im ersten *Mandala* eine andere Folge der *anuvâka* als die Çâkala's hätten (*anukramaviparyâsa*), wobei er die beiden letzten Verse citirt, jedoch

*) Cod.: ¹⁾ rishayah. ²⁾ ante. ³⁾ madhyamâh. ⁴⁾ jâtavedasyân. ⁵⁾ triyo svinoh. ⁶⁾ somaçv. ⁷⁾ idam. ⁸⁾ paruchepâ driçah. ⁹⁾ °cety. ¹⁰⁾ tva-viyate.

mit der Abweichung, dass hinter *dirghatamâh* die Worte *esha* (Cod. *tosha*) tu *vâshkalaka* *krama* folgen. Die veränderte Ordnung der *Vâshkala*'s besteht demnach darin, dass bei ihnen die Hymnen des *Kutsa* (R. V. 1. h. 94—115) nicht hinter denen des *Gautama* folgen wie in der Rosen'schen Ausgabe, sondern ihren Platz erst hinter denen des *Paruchepa* (*Ashl.* 2. h. 6—16) erhalten *); die Reihenfolge der *rishi*'s ist demnach *Gautama*, *Kaxivân*, *Paruchepa*, *Kutsa*, *Dirghatamâh*, und endlich *Agastya*. Wenn es übrigens auffällig scheinen könnte, dass der obige Vers *Gautamâd* i. â. fast gleichlautend in jener *Anuvâkânukramanî*, die *Shadguruçishya* aufbewahrt hat, und in unserem Buche auftrete, so ist einmal zu bemerken, dass beide dem *Çaunaka* zugeschrieben werden, dann aber, dass, selbst wenn sie von verschiedenen Schülern verfasst wären, doch derartige Hauptsûtras jedenfalls bei allen Lehrern einer Schule ziemlich übereinstimmend gelautet haben werden, wie sich dies fast überall, wo solche Grundsätze vorgetragen werden, zeigt. Als Belag möge z. B. eine Stelle des 2ten Adhy. im 18ten *varga* dienen:

âtmanam *astaud* ¹⁾ *vargas* tu *devatâm* yat *tathottama* ²⁾ *tasmâd* *âtmastaveshu* ³⁾ *syâd* ya *rishi* ⁴⁾ *saiva* ⁵⁾ *devatâ* ⁶⁾ *samvâdeshv* *âha* *vâkyam* ⁷⁾ *ya* sa tu *tasmin* *bhaved* *rishi* ⁸⁾ *yâ* ⁹⁾ *tenocyate* ¹⁰⁾ *vâkyena* ¹¹⁾ *devatâ* *eshu* ¹²⁾ *sâ* *bhavet* ¹³⁾

Fast ganz ebenso ist diese Regel in der *Devatânukramanî* nach dem Citate des *Shadguruçishya* (a. a. O. Bl. 43 b.) enthalten:

samvâdeshu ca *sarveshu* sa *rishir* *yasya* *vâkyam* *tat* ¹⁾ *âtmastaveshu* sa *rishir* *devatâ* *saiva* *ucyate* ²⁾

yena *vâkyena* *yam* *pratipâdyate* *sâ* *syâd* (Cod. *syâ*) *devatâ* *tatre* *devatânukramanyupadeçât* ³⁾ *yâ* *tenocyate* *sâ* *devateti* ⁴⁾ *ll*. Die letzten

*) Beiläufig sei hier bemerkt, dass *Paruchepa*'s Hymnen sich sämtlich durch kunstvolle Strophen sowohl, als durch refrainartige Wiederholungen, die oft geradezu schon in Reime übergehen, auszeichnen, s. Nir. 10, 42.
**) Cod.: ¹⁾ *astod*. ²⁾ *âtsa*°. ³⁾ *rishi* *syâiva*. ⁴⁾ *vâkyâ*. ⁵⁾ *yas*. ⁶⁾ *tenocyeta*. ⁷⁾ *vâkye* ca. ⁸⁾ *devatâshu*.

Worte sind wieder der *Sarvānukramāṇi* entnommen und bereits von Colebrooke in seiner Abhandlung über die Veda's mitgetheilt worden (*Misc. Ess.* 1. p. 26): *yasya vākyaṃ sa rishir yā tenocyate sā devatā*.

Aber wenn auch dergleichen Mittheilungen uns für die Auffassung der Hymnen, welche in den vedischen Schulen Geltung hatte, immerhin von grossem Interesse sind, so wird doch der Gewinn, welchen wir für das Verständniss der Hymnen dadurch gewinnen, meistens kein bedeutender. Von viel grösserer Wichtigkeit sind dagegen die an vielen Stellen mitgetheilten *itihāsa's*, deren Wiederherstellung nach unserer Handschrift wenigstens zum Theil möglich sein wird, da die, wenn auch sehr kurzen, *itihāsa's* des Yāska, so wie die Citate des *Shadguruṣishya* hierbei wesentliche Dienste leisten. Ich lasse deshalb hier zwei derselben folgen, und werde dabei die zum Theil äusserst erheblichen Erweiterungen und Abweichungen des *Shadg.* angeben, da aus ihnen sich herauszustellen scheint, dass derselbe eine andere Redaction der *Vrihaddevatā* vor sich hatte.

R.V. Ashṭ. 8, 2, 11. 12 befinden sich zwei Hymnen, welche Anrufungen an einen Vogel (*ṣakuni*, *ṣakuntā*) enthalten, dass er seinen heilbringenden Ruf dem Hause zur Rechten erschallen lassen möge (*avakranda daxinato grihānām*) u. s. w. Der erste Hymnus beginnt mit den Worten: *kanikradaj janusham prabruvānaḥ*, was Yāska *Nir.* 9, 4 erklärt *yathāsyā ṣabdas tathā nāma*; später nennt er den Vogel *kapinjala*, was nach Wilson entweder eine Art Rebhuhn oder der *Cātaka*, eine Art Kuckuk ist; das letztere möchte für unsere Stelle nach des Yāska Erklärung, dass sein Name seinem Rufe nachgebildet sei, das wahrscheinlichere sein. Am Schlusse giebt Yāska zugleich folgende kurze Notiz: *gritsamadam artham abhyutthitam kapinjala 'bhivavāṇe*. In der *Vrihaddevatā* 4, 18 findet sich nun zu diesen beiden Hymnen folgender kurze *itihāsa*:

stutim ¹⁾ tu punar evechann ²⁾ indro bhūtvā kapinjalaḥ |
 risher ³⁾ jigamishor āçām ⁴⁾ vavāçe ⁵⁾ prati daxinām |
 sa tam ārshena ⁶⁾ samprexya caxushā paxirūpinam |
 parābhyām api ⁷⁾ tushāva sūktābhyām tu kanikradat |

Dazu Shadgur. a. a. O. pag. 50a. uktam hi vrihaddevatāyām
 vyaktam |

stutim ca punar evechann indro bhūtvā kapinjalaḥ |
 risher jigamishor āçām vācā samsthāya daxinām |
 tatra sa tam rishiḥ ⁸⁾ prexya ⁹⁾ caxushā paxirūpinam |
 etābhyām api tushāva sūktābhyām kanikradat iti

Interessant ist an diesem Mythos jedenfalls Indra's Verwandlung
 in einen Vogel (s. oben p. 39), und sollte sich meine Annahme, dass
 dieser ein Kuckuck sei, noch mehr bestätigen, um so interessanter,
 als auch bei uns bekanntlich der Kuckuck in der alten Religion keine
 unwichtige Rolle gespielt haben muss, da sich manche Spuren davon
 bis in noch späte und selbst bis in die heutige Zeit erhalten haben.

In Bezug auf Erhaltung von dergleichen uralten Gebräuchen ist
 ein itihāsa von Wichtigkeit der 6, 21. 22 mitgeteilt wird. Indra
 liebte die Apālā, Tochter des Atri, welche an einer Hautkrankheit
 litt (tvagdoshini, Cod. tvagdūshini), da preist sie ihn und bittet:

sulomām anavadyāngim ¹⁰⁾ kuru mām çakra sutvacām ¹¹⁾ |
 tasyās tad vacanam ¹²⁾ çrutvā prītas tena purandaraḥ |
 rathachidrena tām indraḥ çakaçasya yugasya ca |
 praxipya niçcakarsha tris tataḥ sā sutvacā 'bhavat |
 tasyām tvaci vyapetāyām sarvasyām çalyako 'bhavat |
 uttarā tv abhavad godhā krikalāças tvag ¹³⁾ uttamā |

Die hier berichtete Art der Heilung, wonach Indra die Kranke
 dreimal durch eine Hölung an seinem Wagen zieht, ist, wie man

*) Cod.: ¹⁾ stutam. ²⁾ evechen. ³⁾ rishe. ⁴⁾ jigamiçoçām. ⁵⁾ cavāçe.
⁶⁾ çā tam ārxyena. ⁷⁾ iti. ⁸⁾ rishim. ⁹⁾ preshya. ¹⁰⁾ ōgi. ¹¹⁾ mut°. ¹²⁾ ōna. ¹³⁾ tug.

sieht, auch bei uns Deutschen noch nicht vergessen, vergl. Grimm, deutsche Mythologie, p. 1118—21, und Norddeutsche Sagen, p. 443. Wie man sich übrigens diese Hölung zwischen *çakata* und *yuga* zu denken habe, würde von einem des indischen Wagenbaues Kundigen zu erfahren erwünscht sein.

In den Abschnitten des vierten Buchs, welche dem vorher mitgetheilten *itihāsa* vom Indra-Çakuni folgen, werden einige Erzählungen vom *Vasishtha* gegeben, die ich indess bis jetzt noch nicht ganz enträthseln konnte. Ich will jedoch eine Stelle mittheilen, da sie auch bei *Shadguru* vorhanden ist, wenn auch mit bedeutenden Abweichungen. Sie findet sich 4, 22. 23. und soll zur Erklärung des Hymnus dienen, von welchem *Roth z. Gesch. u. Lit.* p. 105 ff. bereits Bruchstücke mitgetheilt hat (*R.V.* 3, 3, 19—23):

sudāsaç ca mahāyajne daksinām gāthisūnave ¹⁾ |
 grihitvātha balam ²⁾ cetah so 'vāsidad vicetanaḥ ³⁾ |
 tasmai brāhmīm ca saurīm vā nāmnā vācam sasarparīm |
 sūryaxayād ihāhṛitya ⁴⁾ dadur ⁵⁾ vai ⁶⁾ jamadagnayah ⁷⁾ |
 kuçikānām ⁸⁾ tataḥ sâ vāg ⁹⁾ amatigrāmavāvata (?) |
 upeti ¹⁰⁾ cāsyām kuçikān viçvāmitro' nvacodayat ¹¹⁾ |
 sasarparir ¹²⁾ iti dvābhyām rigbhyām vācam stuvan svayam |
 labdhvā vācam ¹³⁾ pratishhātmā tām rishim pratyapūjayat |

Shadg. sagt p. 54 a.:

sasarparidvīce prāhur itihāsam purāvidāḥ |
 saudāsanripater yajne vasishhātmajaçaktinā |
 viçvāmitrasyābhibhūtām balam vāk ca samantataḥ |
 vāsishhenābhibhūtāḥ sa hy avāsīdac ca gāthijāḥ |
 tasmai brāhmīm tu saurīm ¹⁴⁾ vā nāmnā vācam sasarparīm ¹⁵⁾ |
 sūryaveçmana āhṛitya dadur vai ¹⁶⁾ jamadagnayah |

*) Cod.: ¹⁾ gādhi°. ²⁾ valāç. ³⁾ viçetanaḥ. ⁴⁾ ihāhṛitya. ⁵⁾ dadu. ⁶⁾ fehlt.
⁷⁾ yamagnayah. ⁸⁾ kusi°. ⁹⁾ bhāvāg. ¹⁰⁾ *R.V.* 3, 3, 21, 1. ¹¹⁾ acetiyat.
¹²⁾ *R.V.* 3, 3, 21, 5 u. 22, 1. ¹³⁾ luthāvācam. ¹⁴⁾ saurim. ¹⁵⁾ °ri. ¹⁶⁾ vair.

kuçikânâṁ tataḥ sâ vâg manâk ¹⁾ cintâm athânudat |
 upapreteti kuçikân viçvâmitro 'nvacodayat ²⁾ |
 labdhvâ ³⁾ vâcam ca hrishâtâmâ jamadagnîṁ apūjayat |
 sasarpāriri ⁴⁾ dvābhyâm rigbhyâm vâcam stuvan svayam

iti l. Man sieht klar, dass Shadg. die Stelle der Vrihaddevatâ vor Augen hatte. Ob er sie aber in einer andern Recension las oder sie überarbeitet hatte, lässt sich für jetzt noch nicht entscheiden, doch scheint mir das erstere wahrscheinlicher.

Im selben und im folgenden Abschnitte folgt dann auch die ebenfalls von Shadg. citirte und von Roth bereits mitgetheilte Stelle zu demselben Hymnus v. 21—24, bei Roth p. 106. 107., Vrih. 4., 23. 24.

parâç catasro yâs tatra vasish/hadveshinîr ⁵⁾ viduḥ |
 viçvâmitrena tâḥ proktâ abhiçâpâ iti smritâḥ |
 dveshadveshâs tu tâḥ proktâ vidyâc ⁶⁾ caivābhicārikâḥ || २३ ||
 vasish/hâs tu na çrinvanti tad âcāryakasammataṁ |
 kīrtanâc chrāvānâd vâpi mahân doshaḥ prajāyate |
 çatadhâ bhidyate mûrdhâ ⁷⁾ kīrtitena çrutena vâ ⁸⁾ |
 teshâm bālâḥ pramiyante tasmât tâs tu na kīrtayet |

Hiermit übereinstimmend hat Shadg. p. 54 b. den Text von çatadhâ bis pramiyante. **)

Ich schliesse hier für diesmal meine Mittheilungen und hoffe vielleicht späterhin einmal auf das Buch zurückkommen zu können.

*) Cod.: ¹⁾ manâ. ²⁾ nvavocayat. ³⁾ labdhâ. ⁴⁾ sasarpâriri. ⁵⁾ oñi. ⁶⁾ vidyâ. ⁷⁾ mûrddhnâ. ⁸⁾ yâ.

**) Ich schliesse hier eine kurze Bemerkung an. Im Gegensatze zu Roth's Behauptung p. 122 folg., dass das Vasish/ha-Geschlecht den Viçvâmitra und die Kuçika's vom Hofe des Sudâs schliesslich verdrängt habe, stehen die von ihm ebend. angeführten Zeugnisse, wonach Sudâs in der epischen Zeit als Feind der brahmanischen Sache erscheint. Die Feindschaft zwischen ihm und Vasish/ha, dem Prototyp des Brahmanenthums, ist also keinesweges eine „nur vorübergehende“ (Roth p. 124) gewesen, sondern gerade das Gegentheil.

A. W.

A. Kuhn.



Das XV. Buch des Atharvaveda.

Vrātya āsīd īyamāna eva, sa prajāpatim samairayat || 1 ||

Sa prajāpatiḥ suvarṇam ātmann apaṣyat, tat prājanayat || 2 ||

Tad ekam abhavat, tal lālāmam abhavat, tan mahad abhavat, taj
jyeshṭham abhavat, tad brahmābhavat, tat tapo 'bhavat, tat satyam
abhavat, tena prajāyata || 3 ||

So 'vardhata, sa mahān abhavat, sa mahādevo 'bhavat || 4 ||

Sa devānām iṣām paryait, sa iṣāno 'bhavat || 5 ||

Sa ekavrātyo 'bhavat, sa dhanur ādhatta, tad evendradhanuḥ || 6 ||

Nilam asyodaram, lohitaṁ prishṭham || 7 ||

Nilenaivāpriyam bhrātrivyaṁ pramoti, lohiteṇa dvishantaṁ vi-
dhyatīti brahmavādino vadanti || 8 ||

|| Paryāyaḥ 1 || avasānaricaḥ 8 ||

Sa udatiṣṭhat, sa prācīm diṣam anuvyacalat || Tam brihaç ca ra-
thantaram cādityāç ca viçve ca devā anuvyacalan ||. Brihate ca vai
sa rathantarāya cādityebhyaç ca viçvebhyaç ca devebhya āvriçcate,
ya evaṁ vidvānsaṁ vrātyaṁ upavadati ||; brihataç ca vai sa rathan-
tarasya cādityānām ca viçveshām ca devānām, priyaṁ dhāma bhavati
tasya prācyām diçi ||. Çraddhā puṁçcali, mitro māgadho, vijnānaṁ
vāso, 'har ushnisham, rātri keçā, haritau pravartau, kalmalir ma-
niḥ ||; bhūtaṁ ca bhaviṣyaç ca parishkandau, mano vipatham, mātā-
riçvā ca pavamānaç ca vipathavāhau, vātaḥ sārathî, reshmā pratodaḥ,
kirtīç ca yaçaç ca puraḥsarāv; ainam kīrtir gachaty, ā yaço gachati,
ya evaṁ veda || 1 ||.

Sa udatiṣṭhat, sa daxinām diṣam anuvyacalat || Tam yajnāyajni-
yam ca vāmadevyam ca yajnaç, ca yajamānaç ca paçavaç cānuvya-

calan || Yajñâyajniyâya — || Yajñâyajniyasya — daksinâyâm — *) ||
Ushâh pumçcali, mantro mágadho — ; amâvásyâ ca paurñamâsi ca
pari^o — || 2 ||.

Sa udatishchat, sa praticim diçam anuvyacalat. Tam Vairûpam ca
vairâjam câpaç ca varunaç ca râjânuvyacalan. Vairûpâya — Vairû-
pasya — praticyâm —. Irâ pumçcali, haso mágadho — ahaç ca
râtri ca parishkandau — || 3 ||

Sa udatishchat sa udicim diçam anuvyacalat. Tam cyaitam ca nau-
dhasam ca saptarshayaç ca somaç ca râjânuvyacalan. Çyaitâya —
Çyaitasya — udcyâm —. Vidyut pumçcali, stanayitnur mágadho —
çrutam ca viçrutam ca parishkandau — || 4 ||

|| Paryâyañ 1 || ganâh 4 || ganâvasânaricañ 28 || 2 ||

Sa samvatsaram ūrdhvo 'tishchat, tam devâ abruvan: vrâtya, kim
nu tishhasiti || 1 ||

So 'bravid : âsandim me sambharantv iti || 2 ||

Tasmai vrâtyâyâsandim samabharan || 3 ||

Tasyâ grîshmaç ca vasantaç ca dvau pâdâv âstâm, çarac ca var-
shâç ca dvau || 4 ||

Brihac ca rathantaram cânûcye âstâm, yajñâyajniyam ca vâmade-
vyam ca tiraçce || 5 ||

Ricañ prâncas tantavo, yajñnshi tiryancañ || 6 ||

Veda âstaranam, brahmopabarhanam || 7 ||

Sâmâsâda, udgitho 'paçrayañ || 8 ||

Tâm âsandim vrâtya ârohat || 9 ||

Tasya devajanâñ parishkandâ âsant, sankalpâñ prahâyyâ, viçvâni
bhûtâny upasadañ || 10 ||

Viçvâny evâsya bhûtâny upasado bhavanti, ya evam veda || 11 ||

|| Paryâyañ 1 || avasânaricañ || 11 || 3 ||

*) Zur Sparung des Raumes ist Dasjenige, was in den einzelnen Formeln
sich wiederholt, ausgelassen.

Tasmai prācyā diṣaḥ || vāsantau māsau goptārāv akurvan, bri-
hac ca rathantaram cānushhātārau ||; vāsantāv enam māsau prācyā
diṣo gopāyato, brihac ca rathantaram cānutishhato, ya evam veda
|| 1 ||

Tasmai daksināyā diṣaḥ || graishmau — yajnāyajniyam ca vāmade-
vyam cā —; graishmāv — yajnāyajniyam ca vāmadevyam cā — || 2 ||

Tasmai praticyā diṣaḥ || vārshikau māsau — vairūpam ca vairā-
jam cā —; vārshikāv — vairūpam ca vairājam cā — || 3 ||

Tasmā udicyā diṣaḥ || çaradau çyaitam ca naudhasam cā —; çā-
radāv — çyaitam ca naudhasam cā — || 4 ||

Tasmai dhruvāyā diṣaḥ || haimanau — bhūmim cāgnim cā —;
haimanāv — bhūmiç cāgniç cā — || 5 ||

Tasmā ūrdhvāyā diṣaḥ || çaiçirau — divam cādityam cā —; çai-
çirāv — dyauç cādityaç cā — || 6 ||

|| Paryāyah 1 || ganāḥ 6 || ganāvasānaricaḥ 18 || 4 ||

Tasmai prācyā diṣo antardeçād Bhavam ishvāsam anushhātāram
akurvan ||. Bhava enam ishvāsaḥ prācyā diṣo antardeçād anushhātā
'nutishhathi ||; nainam çarvo na bhavo neçāno nāsya paçūn na sa-
mānān hinasti, ya evam veda || 1 ||

T. daksināyā diṣo — charvam — || Çarva — daksināyā — || 2 ||

T. praticyā diṣo — paçupatim — || Paçupatir — praticyā — || 3 ||

T. udicyā diṣo — ugram devam — || Ugra enam deva — udicyā
— || 4 ||

T. dhruvāyā diṣo — rudram — || Rudra — dhruvāyā — || 5 ||

T. ūrdhvāyā diṣo — mahādevam — || Mahādeva — ūrdhvāyā —
|| 6 ||

T. sarvebhyo antardeçebhya — içānam — || Îçāna — sarvebhyo
antardeçebhyo — || 6 ||

|| Paryāyah 1 || ganāḥ 7 || ganāvasānaricaḥ 16 || 5 ||

Sa *praticim* diçam anuvyacalat ||. Tam *bhûmiç câgniç causha-*
dhayaç ca vanaspatayaç ca vânaspatyâç ca virudhaç cânuvyacalan ||.
Bhûmeç ca vai so 'gneç caushadhinâm ca vanaspatinâm ca vânaspa-
tyânâm ca virudbâm ca priyam dhâma bhavati, ya evam veda || 1 ||

Sa *ûrdhvâm* diçam — ||. Tam *ritam ca satyam ca sûryaç ca can-*
draç ca naxatrâni câ° — ||. *Ritasya* — || 2 ||.

Sa *uttamâm* diçam — ||. Tam *ricaç ca sâ mânî ca yajûnshi ca*
brahma câ° — ||. *Ricâm* — || 3 ||

Sa *brihatim* diçam — ||. Tam *itihâsaç ca purânâ ca gâthâç ca*
nâraçansîç câ° — ||. *Itihâsasya* — || 4 ||

Sa *paramâm* diçam — ||. Tam *âhavaniyaç ca gârhapatyaç ca da-*
xinâgniç ca yajnaç ca yajamânaç ca paçavaç câ° — ||. *Âhavaniya-*
sya — || 5 ||

So *'nâdishtâm* diçam — ||. Tam *ritavaç cârtavaç ca lokâç ca lau-*
kyâç ca mâsâç cârdhamâsâç câhorâtre câ° — ||. *Ritûnâm* — || 6 ||

So *'nâvrittâm* diçam anuvyacalat, tato *nâvartsyann amanyata* ||.
Tam ditiç câditiç cedâ cendrâni câ° — ||. *Diteç* — || 7 ||

Sa diço — ||. Tam *virâd* anuvyacalat sarve ca *devâh sarvâç ca*
devatâh ||. *Virâjaç* — || 8 ||

Sa *sarvân antardeçân* — ||. Tam *prajâpatiç ca parameshhî ca*
pitâ ca pitâmahaç câ° — ||. *Prajâpateç* — || 9 ||

|| *Paryâyaç* 1 || *ganâh* 9 || *ganâvasânaricaç* || 26 || 6 ||

Sa *mahimâ sadrur bhûtvântam prithivyâ agachat, sa samudro 'bha-*
vat || 1 ||

Tam *prajâpatiç ca parameshhî ca pitâ ca pitâmahaç câpaç ca çrad-*
dhâ ca varsham bhûtvâ 'nuvyavartayanta || 2 ||

Ainam âpo gachanty, ainam çradhdâ gachaty, ainam varsham ga-
chatî, ya evam veda || 3 ||

Tam *çradhdâ ca yajnaç ca lokaç cânnam cânnâdyam ca bhûtvâ*
'bhiparyâvartanta || 4 ||

Ainam çraddhâ gachati — || 5 ||

|| Paryâya 1 || avasânaricaḥ 5 || 7 || prathamo 'nuvâkaḥ ||

|| Anuvâke paryâyâḥ 3 || ganaparyâyâḥ 4 || ubhayam paryâyâḥ 7 || avasânaricaḥ 112 ||.

So 'rajyata, tato rājanyo 'jāyata || 1 ||

Sa viçah sabandhūn annam annādyaṃ cābhyudatiṣṭhat || 2 ||

Viçām — *) || 3 ||

|| Paryâyâḥ 1 || avasânaricaḥ 3 || 8 ||

Sa viço 'nuvyacalat || 1 ||

Tam sabhâ ca samitiç ca senâ ca surâ cānuvyacalan || 2 ||

Sabhâyâç — *) || 3 ||

|| Paryâyâḥ 1 || avasânaricaḥ 3 || 9 ||

Tad yasyaivam vidvân vrātyo rājno 'tithir grihân āgachet || 1 ||

Çreyânsam enam ātmano mânayet; tathâ xatrâya nāvriçcate, tathâ râshṭrâya nāvriçcate || 2 ||

Ato vai brahma ca xatram codatiṣṭhatām; te abrûtam : kam praviçâveti || 3 ||

Brihaspatim eva brahma praviçatv, indram xatram. Tathâ va iti || 4 ||

Ato vai brihaspatim eva brahma prâviçad, indram xatram || 5 ||

Iyam vâ u prithivî brihaspatir, dyaur evendraḥ || 6 ||

Ayam vâ u agnir brahmâsāv âdityâḥ xatram || 7 ||

Ainam brahma gachati, brahmavarcasî bhavati || 8 ||

Yâḥ prithivîm brihaspatim, agnim brahma veda || 9 ||

Ainam indriyam gachatindriyâvân bhavati || 10 ||

Ya âdityam xatram, divam indram veda || 11 ||

|| Paryâyâ 1 || avasânaricaḥ 11 || 10 ||

*) Die Formel ist ganz wie in den Ric des 6. Paryâyâ.

Vrātyo 'tithiḥ || 1 ||

Svayam enam abhyudetya brūyād: „vrātya, kvāvātsir; vrātyodakam; vrātya, tarpayantu; vrātya, yathā te priyam, tathāstu; vrātya, yathā te vaças, tathāstu; vrātya, yathā te nikāmas, tathāstv iti” || 2 ||

Yad enam āha: „vrātya, kvāvātsir, iti” patha eva tena devayānān avarunddhe || 3 ||

Y. e. ā.: „vrātyodakam, iti” apa eva tenāvarunddhe || 4 ||

Y. e. ā.: „vrātya, tarpayantv iti”, prānam eva tena varshiyānsam kurute || 5 ||

Y. e. ā.: „vrātya, yathā te priyam, tathāstv iti” priyam eva tenāvarunddhe || 6 ||

Ainam priyam gachati, priyaḥ priyasya bhavati, ya evam veda || 7 ||

Y. e. ā.: „v., y. t. vaças, tathāsto, iti” vaçam eva tenā — || 8 ||

Ainam vaço gachati, vaçi vaçinām bhavati, ya — || 9 ||

Y. e. ā.: „v., y. t. nikāmas, tathāstv iti” nikāmam eva tenā — || 10 ||

Ainam nikāmo gachati, nikāme nikāmasya bhavati, ya — || 11 ||

|| Paryāyaḥ 1 || avasānaricaḥ 5 || ganāḥ 3 || ganāvasānaricaḥ

|| 6 || ubhayam avasānaricaḥ 11 || 11 ||

Vrātya udhriteshv agnishv, adhiçrite agnihotre 'tithir grihān āgaçhet || 1 ||

Svayam enam abhyudetya brūyād: „vrātyātisrija, hoshyāmīti || 2 ||

Sa cātisrije, juhuyān; na cātisrijen, na juhuyāt || 3 ||

Sa ya evam vidushā vrātyenātisrishṭo juhوتي || 4 ||

Pra pitriyānam panthām jānāti, pra devayānam || 5 ||

Na deveshv āvriçcate, hutam asya bhavati || 6 ||

Pary asyāsmiṇ loka āyatanam çishyate, ya evam vidushā vrātyenā 'tisrishṭo juhوتي || 7 ||

Atha ya evam vidushā vrātyenānātisrishṭo juhوتي || 8 ||

Na pitriyānam panthām jānāti, na devayānam || 9 ||

Â deveshu vriçcate, 'hutam asya bhavati || 10 ||

Nāsyāsmiñ loka āyatanam çishyate, ya evam vidushā vratyenāna-
tisrishzo juhoti || 11 ||

|| Paryāyah 1 || avasānaricaḥ || 11 || 12 ||

Vrātya ekām rātrim atithir grihe vasati ||: ye prithivyām punyā
lokās, tām eva tenāvarunddhe || 1 ||

Vrātyo dvitīyām rātrim — ||, ye 'ntarixe punyā — || 2 ||

Vrātyas tritīyām rātrim — ||, ye divi — — || 3 ||

Vrātyaḥ caturthīm rātrim — ||, ye punyānām punyā — || 4 ||

Tad yasyaivam vidvān vrātyo 'parimitā rātrir atithir grihe va-
sati ||, ya evāparimitāḥ punyā lokās, tām eva tenāvarunddhe || 5 ||

Atha yasyāvratyo vrātyabruvo nāmabibhraty atithir grihān āga-
chet || 11 ||

Karshed enam na cainam karshet || 12 ||

Asyai devatāyā udakam yācāmimām devatām vāsaya, imām imām
devatām pari vevshmiti enam pari vevishyāt || 13 ||

Tasyām evāsyā tad devatāyām hutam bhavati, ya evam veda || 14 ||

|| Paryāyah 1 || ganāḥ 5 || ganāvasanaricaḥ || 10 || paryāyāva-
sānaricaḥ || 4 || ubhayam avasānaricaḥ 14 || 13 ||

Sa yat prācim diḡam anu vyacalan, mārutam çardho bhūtvā 'nu-
vyacalan, mano annādam kritvā. || Manasānnādenānnam atti, ya evam
veda || 1 ||

Sa yat daksinām —, indro — balam — || balenānnādenā —
|| 2 ||

Sa praticim — varuṇo rājā — apo annādih — || Adbhir annādi-
bhir — || 3 ||

Sa udicim — somo rājā — saptarshibhir huta āhutim annādīm —
|| Āhutyānnādyā — || 4 ||

Sa dhruvām — vishnur — virājam annādīm —. || Virājānnā-
dyā — || 5 ||

Sa paçûn — rudro — oshadhîr annâdîh —. || Oshadhîbhîr annâdîbhîr — || 6 ||

Sa pitrîn — yamo râjâ — svadhâkâram annâdam —. || Svadhâkârenânnâdena — || 7 ||

Sa manushyân — agnir — svâhâkâram annâdam —. || Svâhâkârenânnâdena — || 8 ||

Sa ûrdhvâm diçam — brihaspatir — vashaçkâram —. || Vashaçkârenânnâdena — || 9 ||

Sa devân — îçâno — manyum annâdam —. || Manyunânnâdena — || 10 ||

Sa prajâ — prajāpatir — prânam annâdam —. || Prânenânnâdena — || 11 ||

Sa sarvân antardeçân — parameshhî — brahmânnâdam —. || Brahmanânnâdena — || 12 ||

|| Paryâya 1 || ganâh 12 || ganâvasânarica 24 || 14 ||

Tasya vrâtyasya || 1 ||

Sapta prânâh, saptâpânâh, sapta vyânâh || 2 ||

Yo 'sya prathama 1 prâna ûrdhvo nâmâyam so agni 3 || 3 ||

Yo 'sya dvitiya 1 praudho nâmâsau sa âditya 4 || 4 ||

Yo 'sya tritiya 1 'bhyûdho nâmâsau sa candrama 5 || 5 ||

Yo 'sya caturtha 1 vibhûr nâmâyam sa pavamâna 6 || 6 ||

Yo 'sya pancama 1 yonir nâma, tâ imâ âpa 7 || 7 ||

Yo 'sya shashtha 1 priyo nâma, ta ime paçava 8 || 8 ||

Yo 'sya saptama 1 'parimito nâma, tâ imâ prajā 9 || 9 ||

|| Paryâya 1 || avasânarica 9 || 15 ||

Yo 'sya prathamo 'pâna 1, sâ paurnamâsî || 1 ||

Yo 'sya dvitiyo — sâshakâ || 2 ||

Yo 'sya tritiyo — sâmvâsyâ || 3 ||

Yo 'sya caturtho — sâ çraddhâ || 4 ||

Yo 'sya pancamo 'pānaḥ, sâ dixâ || 4 ||

Yo 'sya shashṭho — sa yajnaḥ || 6 ||

Yo 'sya saptamo — tâ imâ daxinâḥ || 7 ||

|| Paryâyaḥ 1 || avasânaricaḥ 7 || 16 ||

Yo 'sya prathamo vyânaḥ, seyam bhūmiḥ || 1 ||

Yo 'sya dvitiyo — tad antarixam || 2 ||

Yo 'sya tritiyo — sâ dyauḥ || 3 ||

Yo 'sya caturtho — tâni naxatrâni || 4 ||

Yo 'sya pancamo — ta ritavaḥ || 5 ||

Yo 'sya shashṭho — ta ârtavâḥ || 6 ||

Yo 'sya saptamo — sa samvatsaraḥ || 7 ||

Samânam artham pariyanti devâḥ; samvatsaram vâ etad ritavo
'nupariyanti vrâtyam ca || 8 ||

Yad âdityam abhisamviçanty amâvâsyâm caiva tat purnamâsim
ca || 9 ||

Ekam tad eshâm amritatvam ity âhutir eva || 10 ||

|| Paryâyaḥ 1 || avasânaricaḥ 10 || 17 ||

Tasya vrâtyasya || 1 ||

Yad asya daxinam axy, asau sa âdityo; yad asya savyam axy, asau
sa candramâḥ || 2 ||

Yo asya daxinaḥ karno, 'yam so agnir; yo 'sya savyaḥ karno, 'yam
sa pavamânaḥ || 3 ||

Ahorâtre nâsike, ditiç câditiç ca çirshakapâle, samvatsaraḥ çiraḥ || 4 ||

Ahnâ pratyang vrâtyo, râtryâ prâṅ. Namo vrâtyâya. || 5 ||

|| Paryâyaḥ 1 || avasânaricaḥ 5 || 18 || dvitiyo 'nuvâkaḥ ||

Anuvâke paryâyâḥ 11 || paryâyâvasânaricaḥ 71 || ganâḥ 20 ||

ganâvasânaricaḥ 16 || carcanâvasânaricaḥ 24 || Evam ricaḥ

111 || Evam kânde 'nuvâkau 2 || paryâyâsûktâni 18 || avasâ-

naricaḥ 223 || Trinçaḥ prapâthakaḥ || Iti pancadaçamam

kândam samâptam ||

U e b e r s e t z u n g.

1.

Der Vrâtya betete, da rief den Herren der Geschöpfe (Prajâpati) er zur Thätigkeit. Prajâpati erschaute in sich selbst das Suvârna, das zeugte er. Es ward das eine, glanzvoll, gross, vortrefflich; es ward zum Brahma, zur Busse, Wahrheit: mittelst dessen ward er geboren. Er wuchs, ward gross, ward zum grossen Gotte (Mahâdeva). Er strebte nach der Götterherrschaft, Herrscher (Îçâna) ward er. Er ward der eine Vrâtya, ergriff den Bogen, den Indrabogen. Blau ist dessen Leib, roth der Rücken. Mit dem Blauen schmettert verhassten Feind er nieder, mit dem Rothen trifft er seinen Gegner; so sprechen die Brahmakundigen.

2.

Der Vrâtya erhob sich und wandelte nach Osten. Ihm folgten das Brihat, das Rathantara, die Âditya und alle Götter nach. An dem Brihat, dem Rathantara, den Âditya und allen Göttern versündigt sich, wer den also wissenden Vrâtya schmâht. Das Brihat, das Rathantara, die Âditya und alle Götter dienen ihm (dem V.) zum Lieblingssitz im Osten. Die Religion ist seine Buhle, sein Freund ein Mâgadha, die Erkenntniss sein Kleid, der Tag sein Turban, die Nacht seine Haare,, Kalmali heisst sein Edelstein; Vergangenheit und Zukunft sind seine beiden Diener, der Geist sein Wagen, Mâtariçvan und Pavamâna seine Rosse, Vâta Wagenlenker, . . . die Peitsche, Preis und Ruhm seine Vorläufer. Preis und Ruhm erwirbt, wer dieses weiss. — Der Vrâtya erhob sich und wandelte nach Süden. Ihm folgten das Yajñâyajniya, das Vâmadevya, das Opfer, der Opferer, die Opferthiere nach. An dem Y. — Das Y. — im Süden. Die Morgenröthe ist seine Buhle, sein Gebet aus

Magadha — der Tag des Neu- und Vollmondes sind s. b. Diener. —
 — Der Vrâtya erhob sich und wandelte nach Westen. Ihm folgten
 das Vairûpa, das Vairâja, die Wasser und Varuna, der König,
 nach. An dem V. —. Das V. — im Westen. Die Erde (?) ist seine
 Buhle, sein Scherz aus Magadha — Tag und Nacht s. s. b. Die-
 ner. —. — Der Vrâtya erhob sich und wandelte nach Norden. Ihm
 folgten das Çyaita und Naudhasa, die sieben Rishi und Soma,
 der König, nach. An dem Çy. —. Das Çy. — im Norden. Der
 Blitz *) ist seine Buhle, sein Donner aus Magadha — Ruf und
 Berühmtheit s. s. b. Diener. —

3.

Der Vrâtya stand ein Jahr lang aufgerichtet, da sprachen zu ihm
 die Götter: Vrâtya, warum stehest du? Er versetzte, man bringe
 mir ein Bett. Man brachte dem Vrâtya ein Bett. Sommer und Früh-
 ling waren zwei Füße davon, Herbst und Winter die beiden an-
 deren. Das Brihat und Rathantara bildeten die Langbretter,
 das Yajñayajniya und Vâmadevya die Querbretter. Ric wa-
 ren die Kette, Yajus der Einschlag. Die heilige Schrift (Veda)
 war die Decke, die Erkenntniss der Gottheit (Brahma) das Kissen,
 das Sâma das Polster, der Udgîtha die Ueberdecke (?). Dieses
 Bett bestieg der Vrâtya. Götter waren seine Diener, Gelübde seine
 Boten (?), alle Wesen seine Verehrer. Fürwahr, alle Wesen ver-
 ehren den, der dieses weiss.

4.

(Die Götter) gaben ihm die beiden Frühlingsmonate als Schützer
 vor dem Osten, das Brihat und Rathantara als Helfer. Die bei-
 den Frühlingsmonate schützten vor dem Osten, das Brihat und Ra-
 thantara helfen dem, der dieses weiss. — (Die G.) g. i. die beiden

*) Im Sanskrit ist vidyut ein Femininum.

Glutmonate, als Schützer vor dem Süden, das Ya j n â ya j n i ya und V â m a d e v y a —. — (D. G.) g. i. die beiden Regenmonate — vor dem Westen, das V a i r â p a und V a i r â j a —. — (D. G.) g. i. die beiden Herbstmonate — vor dem Norden, das Ç y a i t a und N a u d h a s a —. — (D. G.) g. i. die beiden Wintermonate — vor der unteren (d h r u v â) Weltgegend, die Erde und den Feuergott —. — (D. G.) g. i. die beiden Frostmonate — vor der oberen (û r d h v â) Weltgegend, den Himmel und den Sonnengott (Â d i t y a) als Helfer. —.

5.

(Die Götter) gaben ihm als Helfer vor der Zwischengegend des Osten B h a v a, den Pfeilwerfer. B h a v a, der Pfeilwerfer, hilft als Helfer vor der Zwischengegend des Osten demjenigen, weder Ç a r v a, noch B h a v a, noch Î ç â n a verletzt denjenigen, auch nicht sein Vieh und seine Genossen, der dieses weiss. — (D. G.) g. i. a. H. v. d. Z. des Süden Ç a r v a den Pfeilwerfer. Ç a r v a der Pfeilwerfer —. — (D. G.) g. i. a. H. v. d. Z. des Westen den Herren des Viehes (P a ç u p a t i) den Pfeilwerfer. P a ç u p a t i der Pfeilwerfer —. — (D. G.) g. i. a. H. v. d. Z. des Norden den furchtbaren Gott (U g r a d e v a), den Pfeilwerfer. U g r a d e v a, der Pfeilwerfer —. — (D. G.) g. i. a. H. v. d. Z. der unteren Weltgegend R u d r a, den Pfeilwerfer. R u d r a der Pfeilwerfer —. — (D. G.) g. i. a. H. v. d. Z. den grossen Gott (M a h â d e v a), den Pfeilwerfer. M a h â d e v a der Pfeilwerfer —. — (D. G.) g. i. a. H. vor allen Zwischengegenden Î ç â n a, den Pfeilwerfer. Î ç â n a, der Pfeilwerfer —.

6.

Der V r â t y a wandelte nach der unteren Weltgegend hin. Ihm folgten die Erde und A g n i, die Kräuter, die Bäume, die baumähnlichen Stauden nach. Die Erde, A g n i, die Kräuter, die Bäume, die baumähnlichen Stauden wählen den zum Lieblingssitz, der dieses

weiss. — D. V. w. n. d. oberen Weltgegend hin. Ihm folgten Recht und Wahrheit, Sonne, Mond und Sterne nach. Das Recht —. — D. V. w. n. d. letzten (*uttamâ*) Gegend hin. Ihm folgten die *Ric*, die *Sâma*, die *Yajus*, das *Brahma* nach. Die *Ric* —. — D. V. w. n. d. grossen (*brihatî*) Gegend hin. Ihm folgten die Sagen, *Purâna*, die Lieder, die Heldengedichte nach. Die Sagen —. — D. V. w. n. d. höchsten (*paramâ*) Gegend hin. Ihm folgte das Feuer als *Âhavanîya*, als *Gârhapatya*, als *Daxina*, das Opfer, der Opferer, die Opferthiere nach. Das Feuer —. — D. V. w. n. einer unbestimmten Gegend. Ihm folgten die Jahreszeiten und ihre Erzeugnisse, die Welten und ihre Bewohner nach. Die Jahreszeiten —. — D. V. w. n. einer unbesuchten Gegend hin; er erwartete nicht, von dort zurückzukehren. Ihm folgten *Diti*, *Aditi*, *Idâ* und *Indrânî* nach. *Diti* —. — D. V. w. n. d. vier Weltgegenden hin. Ihm folgten der *Virâj*, alle Götter und alle Gottheiten nach. Der *Virâj* —. — Der V. wandelt nach allen Zwischengegenden hin. Ihm folgten der Herr der Geschöpfe (*Prajâpati*), der im obersten Himmel weilende Gott (*Parameshchin*), der Vater und Grossvater nach. *Prajâpati* —.

7.

Seine Grösse, sich in Bewegung setzend, kam an das Ende der Erde, er ward zum Meere. *Prajâpati*, *Parameshchin*, der Vater und Grossvater, die Wasser und der Glaube folgten in der Gestalt von Regen ihm nach. Wasser wird zu Theil, Glaube wird zu Theil, Regen wird zu Theil dem, der dieses weiss. Der Glaube, das Opfer, die Welt, die Speise und der Genuss der Speise entstanden und gingen neben ihm einher. Der Glaube, das Opfer, die Welt, die Speise und der Genuss der Speise werden dem zu Theil, der dieses weiss.

8.

Er gerieth in Leidenschaft, von ihm entsprang der Râjanya. Er trat zu den Völkern, zu den Verwandten, der Speise, dem Genuss der Speise. Die Völker u. s. w. *)

9.

Er wandelte zu den Viç hin. Ihm folgten die Versammlung, der Krieg (?), das Heer und der Surâtrank nach. Die Versammlung u. s. w. *)

10.

Der König, in dessen Haus der also wissende Vrâtya als Gast eintritt, schätze ihn höher als sich selbst, dann leidet seine ritterliche Abkunft (Xatra) keinen Schaden, sein Königthum keinen Schaden. Aus ihm (dem Vrâtya) entsprangen das Brahma und das Xatra, sie sprachen: Wen sollen wir erfüllen? „Den Brihaspati erfülle das Brahma, den Indra das Xatra“, versetzte er. Da erfüllte das Brahma den Brihaspati, den Indra das Xatra. Diese Erde ist Brihaspati, der Himmel Indra. Dieser Agni ist das Brahma, Âditya das Xatra. Derjenige erlangt das Brahma und wird mit dem Brahma einverleibt, welcher weiss, dass die Erde Brihaspati, Agni das Brahma ist. Derjenige erlangt Kraft, kraftvoll wird, welcher weiss, dass Âditya das Xatra, der Himmel Indra ist.

11.

Tritt der Vrâtya als Gast (in das Haus eines Königs), so komme er in eigener Person ihm entgegen und spreche: Vrâtya, wo weiltest du? Vrâtya (nimm dieses) Wasser; Vrâtya, mögen (ich und die Meinigen) dich erfreuen; Vrâtya, wie dir lieb, so geschehe; Vrâtya, wie dein Wunsch, so geschehe; Vrâtya, wie deine Freude, so geschehe. — Für die Worte: „Vrâtya, wo weiltest du?“ erwirbt er

*) Wie oben in 6.

sich die Wege, die zu den Göttern führen. Für die Worte: „Vrâtya, (nimm dieses) Wasser“, erwirbt er sich die Wasser. Mit den Worten: „Vrâtya, mögen (ich und die Meinigen) dich erfreuen“, macht er sein Leben dauernder. Für die Worte, „Vrâtya, wie dir lieb, so geschehe“ erwirbt er sich Liebes. Liebes wird dem zu Theil, des Lieben Geliebter wird, wer dieses weiss. Für die Worte: „Vrâtya, wie dein Wunsch, so geschehe“, erwirbt er sich seinen Wunsch. Sein Wunsch wird dem zu Theil, seines Wunsches theilhaftig vor allen Anderen wird der, der dieses weiss. Für die Worte: „Vrâtya, wie deine Freude, so geschehe“, erwirbt er sich Freude. Freude wird dem zu Theil, in der allerhöchsten Freude schwebt, wer dieses weiss.

12.

Wenn der Vrâtya, nachdem die heiligen Feuer herausgenommen und das Opfer begonnen ist, als Gast in's Haus tritt: so gehe (der Hausherr) in eigener Person ihm entgegen und spreche: Vrâtya, erlaube, dass ich opfere. Erlaubt dieser es, dann opfere er; erlaubt dieser es nicht, so opfere er nicht. Wer mit Erlaubniss des also wissenden Vrâtya opfert, erkennt die Wege, die zu den Pitri, die zu den Göttern führen. Er versündigt sich nicht an den Göttern, sein Opfer hat Geltung. Das Denkmal desjenigen bleibt in dieser Welt übrig, wer mit Erlaubniss des also wissenden Vrâtya opfert. Wer hingegen ohne Erlaubniss des also wissenden Vrâtya opfert, der erkennt nicht die Wege, die zu den Pitri, die zu den Göttern führen. Er versündigt sich an den Göttern, sein Opfer hat keine Geltung. Das Denkmal desjenigen, der ohne Erlaubniss des also wissenden Vrâtya opfert, bleibt in dieser Welt nicht übrig.

13.

Wenn der Vrâtya als Gast eine Nacht im Hause weilt, so erwirbt sich der Hausherr die reinen Räume, die auf der Erde sind. —

W. d. V. a. G. die zweite Nacht — die reinen Räume, die im Aether sind. — W. d. V. a. G. die dritte Nacht — die im Himmel sind. — W. d. V. a. G. die vierte Nacht — die allerreinsten Räume. — Wenn also der V. als Gast unbegränzte Nächte im Hause weilt, so erwirbt sich (der Hausherr) unbegränzte reine Räume. Wenn aber einer, der kein Vrâtya ist, sich einen Vrâtya nennt und bloss den Namen trägt, als Gast in's Haus tritt, so — „Dieser Gottheit biete ich Wasser, diese Gottheit verehere ich, dieser Gottheit zeige ich mich dienstbar“, mit diesen Worten diene er ihm. Dieser Gottheit ist das Opfer dessen wohlgefällig, der dieses weiss.

14.

Als der Vrâtya nach Osten hin wandelte, entstand die Kraft der Marut und folgte ihm nach, nachdem sie den speisegeniessenden Geist geschaffen. Mittelst des speisegeniessenden Geistes speist, wer dieses weiss. A. d. V. n. Süden h. w., entstand Indra und folgte ihm nach, nachdem er die speisegeniessende Kraft geschaffen. Mittelst der speisegeniessenden Kraft — A. d. V. n. Westen h. w., entstand Varuna der König, und folgte ihm nach, nachdem er die sp. Wasser geschaffen. Mit — A. d. V. nach Norden hin wandelte, entstand Soma der König und folgte ihm nach, nachdem er mit den sieben Rîshi beim Opfer die sp. Darbringung geschaffen. Mittelst der — A. d. V. n. der unteren Weltgegend hin wandelte, entstand Vishnu und folgte ihm nach, nachdem er die sp. Virâj geschaffen. Mittelst der — Als der V. zu den Thieren hinwandelte, entstand Rudra und folgte ihm nach, nachdem er die sp. Kräuter geschaffen. Mittelst — A. d. V. zu den Pitri hinwandelte, entstand Yama der König und folgte ihm nach, nachdem er die sp. Svadhâ geschaffen. Mittelst — A. d. V. zu den Menschen hinwandelte, entstand Agni und folgte ihm nach, nachdem er die sp. Svâhâ geschaffen. Mittelst — A. d. V. nach der oberen Gegend hin wandelte, entstand

Brihaspati und folgte ihm nach, nachdem er das sp. Vashat geschaffen. Mittelst —. A. d. V. z. d. Göttern hinwandelte, entstand Îçâna und folgte ihm nach, nachdem er die sp. Andacht geschaffen. Mittelst —. A. d. V. zu den Geschöpfen hinwandelte, entstand Prajapati, nachdem er das sp. Leben geschaffen. Mittelst —. A. d. V. nach allen Zwischengegenden hinwandelte, entstand Parameshchin und folgte ihm nach, nachdem er das sp. Brahma geschaffen. Mittelst —.

15.

Der Vrâtya besitzt sieben Prâna, sieben Apâna, sieben Vyâna. Sein erster Prâna, welcher der Gerade heisst, ist dieser Agni. Sein zweiter Prâna, welcher der Fortgeführte heisst, ist dieser Âditya. Sein dritter Prâna, welcher der Hinzugeführte heisst, ist dieser Mond. Sein vierter Prâna, welcher der sich Verbreitende heisst, ist dieser Pavamâna. Sein fünfter Athem, welcher der Ursprung heisst, sind diese Wasser. Sein sechster Prâna, welcher der Liebe heisst, sind diese Thiere. Sein siebenter Athem, welcher der Unbegränzte heisst, sind diese Geschöpfe.

16.

Sein erster Apâna ist der Tag des Vollmondes, sein zweiter die Ashvakâ, sein dritter der Tag des Neumondes, sein vierter die Çradhâ, sein fünfter die Opferweihe, sein sechster das Opfer, sein siebenter diese Opfergaben.

17.

Sein erster Vyâna ist diese Erde, sein zweiter dieser Aether, sein dritter dieser Himmel, sein vierter diese Sterne, sein fünfter diese Jahreszeiten, sein sechster diese Erzeugnisse der Jahreszeiten, sein siebenter dieses Jahr.

18.

Das rechte Auge des Vrâtya ist diese Sonne, sein linkes Auge dieser Mond. Sein rechtes Auge ist dieser Agni, sein linkes dieser Pavamâna. Tag und Nacht sind seine Nase, Diti und Aditi sein Kopf und Schädel, das Jahr sein Haupt. Mit dem Tage steht der Vrâtya nach Westen zugerichtet, mit der Nacht nach Osten. Ehrfurcht dem Vrâtya!

Durch seinen in Inhalt und Sprache dem Brâhmana sehr ähnlichen Charakter weicht das 15te Buch vor allen übrigen, nur in metrischer Form geschriebenen, meist hymnenartigen Theilen der Atharva-Samhitâ wesentlich ab. Dagegen behauptet es vor diesen den Vorzug der vollkommenen Selbstständigkeit. Merkwürdig wird es durch die Stellung, welche der Vrâtya darin einnimmt, zumal da wir bisher in dem Vrâtya eine durch Verabsäumung der vorgeschriebenen Einweihungsgebräuche aus dem Verein der Ârya verstossene Kaste zu sehen gewohnt waren. Dieser den Vrâtya zugeschriebene Ursprung dürfte jetzt als eine durch das Bestreben, alle Stämme sich unterzuordnen, veranlasste Erdichtung des späteren Brahmanenthums erscheinen, nachdem durch die von Weber oben p. 33. 52. mitgetheilten Stellen es als eine unbezweifelbare Thatsache erscheint, dass die Vrâtya einen besonderen, den brahmanischen Indern in ihrer Sprache nahe verwandten (*adixitâ dixitavâcam vadanti*) wildlebenden Volksstamm bildeten, welchem es durch gewisse Ceremonien möglich gemacht wurde, die Aufnahme unter die cultivirten Stämme zu gewinnen. Auch anderweitig erhaltene Zeugnisse sprechen für die Unabhängigkeit der Vrâtya von den brahmanischen Indern. Vrâtya stammt von *vrâta*, welches Patanjali (?) zu P. V, 2, 21 als „Massen, die verschiedenen Ursprungs sind, kein geregeltes Leben führen und von Raub sich erhalten“, auslegt. P. V, 3, 113 werden vom Scholiasten die *Kapotapâka* und *Vri-*

himata als Vrâta-Familien angeführt. Mahidhara zu Yv. XXIX, 45 erklärt das Wort vrâtasaha mit: vrâtân, gûrasamûhân sahate. Der Vrâtya selbst erscheint Yv. XXX, 8, wo er beim Purushamedha den Gandharva und Apsaras geweiht wird.

Der Zusammenhang zwischen den von Weber a. a. O. ausgehobenen Stellen und dem mitgetheilten Buche des Atharvan ergibt sich theils durch die in beiden dem Vrâtya zugetheilten: ushnîsha, pratoda, vipatha, noch mehr aber durch den Umstand, dass, während die Vrâtyastoma vorzüglich in den Sâmaveda-sûtra ihren Platz finden, die in dem gegebenen Buche des Atharva genannten Hymnenarten sämmtlich dem Sâma angehören. Schwer ist es, ohne Commentar die Idealisierung des Vrâtya (vergl. den Ausdruck eka-vrâtya) zu verstehen: ich vermuthe, das Vrâtyabuch sei eine allgemeine Verherrlichung des dem Upa n a y a, dem Eintritt in den Verband der Ârya, sich unterziehenden Vrâtya.

Bemerkungen.

I, 1. Vrâtya. Das Wort ist mir ausserdem im Ath. nicht begegnet. Vrâta finde ich II, 9, 1 „jivânâm vrâtam apyayât“, wo es, wie Yv. III, 55 die Bedeutung „Mengo“ hat. — v. 2 Suvarna. Ist darunter das Om gemeint? âtman fasse ich als Lokativ. — v. 6 Indradhanus ist der Regenbogen; wenigstens führt Amara „indrâyudham, çakradhanus“ als Namen dafür an. — II, 1 Brihate ca vai sa. Das sa fasse wie Weber, Vâj. S. spec. II, 17 als Pronominalpartikel. — Pumçcali, Mâgadha. Beide kommen beim Purushamedha Yv. XXX, 22 vor: „Mâgadha, pumçcali, Kitava, Klibo 'çûdrâ abrahmanâs te prâjâpatyâh, ein Mâgadha (M. „magadhadeçaja“), eine Buhlerin, ein Spieler, ein Eunuch, und die weder Çûdra, noch Brâhmâna, sind dem Prajâpati geweiht“. — Ebendasselbst, v. 5, wird dem kâma ein pumçcalû (moechus), dem atikrâsham ein mâgadha geweiht. Ueber den letzteren vergleiche Weber oben p. 52. — Mâtariçvâ, pavamâna, vâta sind 3 Ausdrücke für Wind, deren Unterscheidung ich nicht kenne. — v. 2. Auch Yv. 12, 4 finde ich das yajñayajniya mit dem vâmadevya verbunden. — v. 4. Beide Handschriften lesen hier çaitam; vergl. aber z. B. Benfey, Sâmav. I, p. 224. — Upavadi. Die Bedeutung „schmähen, bereden“ ist aus der Bedeutung von

âvriçc gefolgert. — III, 4. Die Beschreibung der âsandî hat viele Aehnlichkeit mit der eines paryanka in der Kaushitaki-Upanishad I, 4. — v. 5 anûcyâ erklärt Çamkara zu der genannten Upanishad mit: daxisot-tarayor dirghe khatvânge anûcyasamjne. — v. 8. apaçrayah. Die Upanishad liest upaçrayah, welches Ç. so erklärt: upastaranasyopari âpâdamastakam praxipyamânam xiragauram mridutaram vastram upaçrik. — v. 10 prahâyya, von der Wurzel prahi, der Anzutreibende, ist von mir dem Zusammenhang nach übersetzt. — IV, 5 Haimanau leitet P. IV, 3, 22 von hemanta ab; aber es gab wohl ein heman. — V, 1. Die genannten sieben Gottheiten sind verschiedene Gestalten des Agni. Sie erscheinen, um Açani vermehrt und einzeln umgestellt, im Kaushitaki-brâhmaṇa VI, 1 und Çat. Br. VI, 1, 3, 10—17., cf. Weber Vâj. spec. II, 205 Note. — VI, 4 itihâsa, das pada theilt: itiha-âsa, so dass das Wort aus iti-ha-as und dem Affix a zu bestehen scheint. — VII, 1 sadrur scheint als etymologische Spielerei mit Beziehung auf samudra gesetzt zu sein, so wie in VIII arajyata zu râjanya. — XII, 1 udhriteshu, wir haben schwerlich eine neue Wurzel vor uns, obgleich das pada das u nie abtrennt, sondern es wird wohl für uddhri von hri gesetzt sein, zumal das u immer betont ist. Ath. XII, 27, 7 findet sich udhriyamâna und udhrita. Zu Anfang des Verses ist ebenso wie XIII, 1 yat zu ergänzen. — XIII, 11. Das pada liest nâmabibhrati, was wie das part. fem. aussieht. Mir scheint es ein unregelmässig gebildetes Adverb zu sein. — v. 12. Dieser und die folgenden Verse, so wie mehrere andere, sind mir unverständlich geblieben, wie ich denn überhaupt, als jedes Commentars entbehrend, die gegebene Uebersetzung in vieler Beziehung für problematisch halte.

Th. Aufrecht.

Skizzen aus Pāṇini's Zeit.

I. Ueber den damals bestehenden Literaturkreis.

Die Wörter, die Pāṇini in seinen grammatischen Regeln anführt, sind den mannigfachsten inneren und äusseren Beziehungen des indischen Lebens entlehnt, und können uns demnach, richtig zusammengestellt, ein ziemlich vollständiges Gerippe, gewähren, für welches wir die Muskelbekleidung anderweitig herbeizuschaffen haben. Es mag uns so ein Licht werden über den Stand der Literatur nicht nur, sondern auch der ganzen politischen wie religiösen Entwicklung zur Zeit des Pāṇini; und wenn auch die Frage über diese Zeit selbst noch keinesweges als gelöst betrachtet werden kann, und somit die Chronologie, das historische Datum vor der Hand nichts dabei gewinnt, so kann doch, was jetzt nur erst noch relative Zeitbestimmung ist (und in der indischen Welt kennen wir ja überhaupt bis jetzt fast nur solche) einst als Kettenglied im elektrischen Funken historische Sicherheit weithin verbreiten: und selbst, sollte dies wirklich nie geschehen, sollte die indische Geschichte sich nie mit dem objectiven Glanze der Jahreszahlen schmücken können, — was kommt am Ende darauf an? Gäbe man einem Anatomen oder Physiologen einen Körper, der unter seinen Händen allmählig aus dem Zustande des Embryo bis zu dem des Greises hinauf sich verändern würde, sollte er da wol fragen danach, wie der Mensch geheissen, welchen Namen sein Vater geführt, welche Kleider er getragen hat? Wohlan, das indische Volk ist ein solcher Körper; seine innere Geschichte, die Geschichte seiner Bildung, Cultur, Entartung wird sich hell und klar veranschaulichen lassen, aber vor's Erste keine Staatengeschichte, keine dynastische Regierungshistorie.

Es hat nun allerdings, abgesehen von der Natur einer solchen Aufgabe, auch noch seine eigenthümlichen Schwierigkeiten aus Pānini ein solches Antiquitäten-Resumé zu ziehen, und zwar sind diese kritischer Art. Ich will es nicht urgiren, dass unter dem Viertel sämmtlicher sūtra's, welches, den jedesmaligen Angaben der Scholien in der Calcuttaer Ausgabe nach, von Patanjali in seinem Mahābhāṣya *) gar nicht erklärt wird, recht gut sich manche befinden mögen, die er wirklich nicht im Pānini vorfand — eine Sache, die jedenfalls näher untersucht zu werden verdient; eine sehr gewichtige Frage aber ist die nach der Authenticität der gana's (Reihen von grammatisch zusammengehörigen Wörtern), ob diese nämlich wirklich in der Gestalt, in welcher sie uns vorliegen, von Pānini verfasst sind. In Bezug auf die jetzige Zusammenstellung derselben im ganapāṭha entscheidet sich diese Frage sehr bald zu dessen Nachtheile: denn er enthält ja auch gana's, die gar nicht in den sūtra's des Pānini, sondern erst in den vārtika's des Kātyāyana u. d. A. begründet

*) Leider steht mir in der Chambers'schen Sammlung der Text des Mahābhāṣya nur für I, 1, 12—75 (Chamb. 500 a. fol. 43—199) und zwar in ziemlich incorrecter, hie und da lückenhafter Gestalt zu Gebote, woraus ich wenigstens verificiren kann, dass I, 1, 40 und 64, wie es von den Calcuttaer Scholiasten angegeben wird (ausserdem aber noch 16. 31. 33.), gar nicht erwähnt werden, und die beiden Commentare geben auch nicht die geringste Andeutung über den Mangel dieser 5 sūtra. Es findet sich nämlich noch Ṣiṣhesha-Nārāyaṇa-Pandita's Commentar zu verschiedenen Stücken des Mahābhāṣya (nr. 499 b. zu Pān. I, 1, 27 bis 75 auf foll. 516—804. nr. 500 b. zu I, 2, 1—73 auf foll. 163. nr. 433 zu I, 3, 79—93 auf foll. 51. zu I, 4, 1—110 auf foll. 152. zu II, 1, 1—3, 73 auf foll. 251 zu IV, 1, 1—178 auf foll. 108. zu VI, 1, 1—108 auf foll. 46) und des am Ende einiger Capitel auch Ṣiṣhāmacandra-Sarasvatī-yatindra-ṣricarāṇa genannten Iṣvarānanda, Schülers des Satyānanda, Commentar zu Kaiyata's (Sohnes des Jaiyata) Erklärung von Pān. I, 1, 1—4, 110 auf foll. 344 in nr. 499 a. (und Fragmente 475 d. e.). Diese Werke sind übrigens, wo der Text, den sie commentiren, fehlt, sehr schwer zu benutzen, zumal ihre Voluminosität und Incorrectheit sehr abschreckend ist, und die sūtra's stets nur mit den Anfangsbuchstaben angeführt werden, ohne dass eine Zählung derselben stattfindet.

sind, kann also in dieser Gestalt nicht von Pāṇini herrühren. Was die einzelnen *gana*'s betrifft, so scheinen diese früher in dem *sūtra* selbst gestanden zu haben, zu welchem sie gehören, wie dies ja noch jetzt bei einigen *gana*'s stattfindet, die nur im *sūtra* und nicht im *ganapāṭha* stehen (während einzelne andere zwar im *sūtra* auf die gewöhnliche Art angeführt werden, im *ganapāṭha* aber ausgelassen sind); erst mit der Zeit mögen sie herausgenommen und *apart* gestellt worden sein, wobei die Einschiebung freies Spiel hatte; — doch ist dies nur Vermuthung. Gewiss aber ist, dass der völlig inkorrekte, unsichere Zustand ihres Textes der Kritik weites Feld gewährt (siehe Böhtlingk Einl. zu Pāṇini p. XXXIX und II, p. 105.); hier könnte das Studium des Mahābhāṣhya gewaltige Hülfe schaffen, wie denn überhaupt eine Durcharbeitung dieses Werkes in dem Sinne, in welchem sie im Folgenden für Pāṇini *versucht* worden ist, von ganz ungemeiner Bedeutung sein müsste, da es bei seinem Umfang und der Menge der citirten Beispiele hiefür natürlich unendlich viel ergiebiger und reichhaltiger ist. Aus dem geringen Fragment (s. oben), welches mir hier in Berlin zu Gebote steht, ersehe ich, dass diese Beispiele fast stets der gewöhnlichen Rede oder brāhmaṇaähnlichen Werken entnommen sind und fast durchgehend einen alterthümlichen, sehr selten einen epischen Anstrich tragen. Indessen scheint mir der Zwischenraum zwischen ihm und Pāṇini doch ein ziemlich bedeutender. Ausser den *paribhāṣā*'s, dem *Vārtikakāra*, den *Vaiyākaranāḥ*, den *Bhāradvājyāḥ*, dem *Gonardiya* etc. (siehe Böhtl. Einl. pag. LI.) kennt es auch *dharmasūtrakārāḥ* (p. 102 b.), ein meiner oben ausgesprochenen Vermuthung, dass die *dharmasūtra*'s aus den *grihyasūtra*'s hervorgegangen, nicht ungünstiger Ausdruck. Aus dem Bhāṣhya stammen die meisten Beispiele, welche die Scholien der Calcuttaer Ausgabe beibringen, doch ist ein specieller Nachweis darüber für die Kritik unumgänglich nöthig, sobald man aus ihnen Folgerungen ziehen will.

Doch nun zur Sache. Ausdrücke für Schreiben, Schrift habe ich in P. (so bezeichne ich fortan den Text des Pāṇini) nicht angetroffen *); 4, 2, 128 wird zwar gelehrt, dass nāgaraka (städtisch) von einem geschickten Menschen (prāviṇye) gelte, und da der Scholiast darunter den citralekhaka (Buntschreiber) versteht, so ist man sehr versucht, dabei an die Namen der indischen Schrift Nāgarī, Devanāgarī etc. zu denken, doch ist dies vielleicht nur Versuchung, zumal Wilson im Lexicon einfach „an artist“ übersetzt hat. Die Existenz der Schrift ist übrigens ein so nothwendiges Erforderniss für die Entstehungs-Möglichkeit des Pāṇini selbst und der in ihm genannten Werke, dass unmöglich ein Beweis dagegen aus ihrer Nichterwähnung gezogen werden könnte. In den gana's zu 4, 1, 112. 123 finden sich lekha, ālekhaṇa, lekhābhra (auch 2, 4, 69). Die Erwähnung der yavanāṇi P. 4, 1, 49, welches Wort nach dem vārtika soviel als Schrift (lipyaṁ) der Yavana's **) bedeutet, lässt jedenfalls auf eine ganz besondere Beachtung derselben schliessen. Wer hier unter Yavana's verstanden, ob Griechen, ob Semiten, ist ungewiss. — Die Ausdrücke für das Lesen finden sich häufig: 4, 2, 59 (tad adhīte): adhyayanam 2, 4, 5 (auch = Capitel 5, 1, 58), adhyāya (= Capitel, 3, 3, 122), adhyāyin 4, 4, 71 (zu bestimmten Zeiten und Orten verboten, conf. Manu 4, 113. 116) und vielfach in den gana's. Von den verschiedenen Arten des Lesens werden genannt krama 4, 2, 61 (kra-

*) Damit soll allerdings nicht notorisch verbürgt sein, dass sie auch nicht vorkommen, da ich leider ein ganz vollständiges Glossar zu Pāṇini mir noch nicht ausgearbeitet habe, in der wol trügerischen Hoffnung, es werde eins der angekündigten erscheinen; cf. übrigens hrillekha P. 6, 3, 50.

**) Im gana zu 2, 1, 72 werden neben der Kambojamunda auch die Yavanamunda erwähnt; beide Wörter haben eine spöttische Nebenbedeutung, können aber sowol die kahlköpfigen als die sich rasirenden, das heisst wol?? ihr Haar sorgfältig pflegenden, Kamboja und Yavana bedeuten. Die Kamboja wohnen im Nordwesten, hatten sie etwa von ihren bactrischen Nachbarn, den καρχαροωτες Ἀχαιοι, diese Sitte angenommen?? Pāṇini's Heimath (Çalātura), so wie die Yāska's (Nir. 2, 2), ist den Kamboja's 4, 1, 175, nicht fern, noch den Mlecha's, cf. 7, 2, 18 mlisha.

maka, wer den krama liest: auch krametara und padakrama im gana 4, 2, 60), pada 3, 2, 23 (wo padakāra = Verfasser des padapāṭha zu nehmen ist, dies wenigstens bedeutet das Wort stets bei Mahidhara, cf. zu Vāj. S. 7, 10. 10, 28) und im gana 4, 2, 61 padaka (cf. 2, 4, 63 gana), wer den pada liest: in padavyākhyāna 4, 3, 73 gana bedeutet pada wol Wort, nicht den padapāṭha, ebenso im anupada 4, 2, 61 gana. — Der allgemeine Name für ein Werk ist grantha 4, 3, 87. 6, 3, 79; speciell scheint darunter die vedische Literatur verstanden 1, 3, 75. Das Wort Veda finde ich nur in den gana's 5, 1, 2. 6, 1, 160. 203, dafür aber rishi P. 4, 4, 96, ārsha I. 1, 16, nigama 7, 4, 74. 6, 4, 9. 7, 2, 64. Die gewöhnlichste Bezeichnung dafür ist chandas 5, 2, 84 (siehe oben p. 29 Not.) gegenüber von bhāṣāyām, loke. Mit sarvatra wird beides zusammengefasst 4, 3, 22. 6, 1, 122. — Den Namen samhitā finde ich nur im gana uktha 4, 2 60 zur Bezeichnung von „Hymnensammlung“, wenn es nicht auch da für samhitā-pāṭha steht. Der Ausdruck mantra kehrt sehr häufig wieder: mantrakāra 3, 2, 23. mantrakrit 3, 2, 89. In 3, 2, 73 tritt die nähere Bestimmung chandasi hinzu, um zu bezeichnen, dass bei mantra's, die nicht chandasi, sondern brāhmaṇe stehen, die Regel keine Geltung habe. Dieselbe specielle Bedeutung hat chandas auch 4, 2, 66. 3, 106 und dem Anschein nach auch 2, 3, 62. Von Eintheilungen der mantra werden genannt: adhyāya 4, 3, 69. 6, 2, 60—62 (der gana gośhad gehört zum weissen Yajus, der gana vimukta, wie es scheint, zum Rik): anuvāka ebend. sūkta 5, 2, 59. daṣat 5, 1, 60. khandaika? 4, 2, 45, parva oder prapāṭhaka habe ich nicht gefunden: kānda ergibt sich erst aus dem Scholion zu einem vārtikagana bei 4, 2, 51: mandala ergibt sich aus dem gana 5, 2, 97, als m. n. aus gana 2, 4, 31, māṇḍalika g. 5, 3, 108: daṣatayī aus 5, 2, 42: ārcika aus 4, 3, 72: ashtaka für adhyayana's aus 5, 1, 58: doch beweist dies natürlich nur die Möglichkeit, dass P. unter diesen Ausdrücken dasselbe verstanden hat, giebt kein cogens dafür ab; ric, ardharca, pāda, sāman, yajus

finden sich häufig, auch uktha 4, 2, 60, als Sâmaabtheilung (und aukthika, der sie studirt), pragâthâh 4, 2, 55 desgl., stoma im vârtika zu 5, 1, 58, riksâma, rigyajusha 5, 4, 77. Die Vedanamen Bâhvyri-cyam, Chândogyam, Aukthikyam (als Sâmatheil) finden sich 4, 3, 129. Adhvaryu als Name des Yajus 2, 4, 4, ebenso Yajushi 8, 3, 104 und mit dem Beisatz Kârhake, 7, 4, 38, Âtharvana 4, 3, 133 (conf. 2, 6, 3 gana). — Das Wort brâhmana findet sich häufig, das Wort çruti aber nur im vârtika 3, 3, 95. Bedeutsam ist die ausdrückliche Trennung von Brâhmana's, die von den Alten (purâna) verfasst sind, 4, 3, 105, wodurch im Gegensatz nothwendig auch das Vorhandensein solcher, die aus neuerer Zeit herrühren (tulyakâlâni, sagt das vârtika) bedingt ist: zu diesen neuen werden im vârtika daselbst die yâjnavalkyâni (cf. p. 57 n.) und die saulabhâni (sonst unbekannt) brâhmanâni gerechnet, zu den alten vom Scholiasten ebend. (ob aus Patanjali?) die Bhâllavinah und Çâtyâyaninah. Wie der Name eines Brâhmana zu bilden sei, wenn es 30 Capitel, also wie das wol von Çânkhâya verfasste Kaushîtakibrâhmanam *), oder 40 Capitel, also wie das Aitareyakam, enthält, wird 5, 1, 62 gelehrt. Çatapathika und Shashîpathika im vârtika 9 zu 4, 2, 60 gehören ebenfalls hieher (cf. 5, 3, 100 gana). — Als eine Abart des brâhmana wird genannt das anubrâhmana 4, 2, 62 (cf. ob. p. 45). Der Name Âranyaka findet sich erst im vârtika zu 4, 2, 129; upanishad dagegen I, 4, 79 im Text: der çloka-kâra und der gâthâkâra werden erwähnt 3, 2, 23. Die çloka's und gâthâ's, die in den brâhmana's so häufig angeführt werden, scheinen versus memoriales zu sein, wenn sie nicht grösseren Werken entnommen sind; zum Theil sind sie wol Gelegenheitsgedichte, conf. Vâj. S. spec. II, pag. 208 seq. und von wirklich ächt historischem

*) Ich werde über dieses Brâhmanam später ausführlichere Nachricht geben. Hier nur soviel, dass das in der Unterschrift so genannte Çânkhâyanabrâhmana, das ich oben mehrmals als solches citirt habe, wörtlich genau mit dem Kaushîtakibrâhmana übereinstimmt.

Werth. Von anderen, theils in den brâhmana's, theils für sich stehenden Schriftarten werden genannt vyâkhyâna 4, 3, 66. 6, 2, 151 (medhayâ hi tapasetyevamâdîni mantravivaranâni Dviveda-Ganga zu Vrih. Âr. 2, 4, 10), âkhyâna 6, 2, 103 (vom schol. [ob aus Patanjali??] auf Râma und Yayâti bezogen), kathâ 4, 4, 102, und im vârtika zu 4, 2, 50 âkhyâyikâ, itihâsa, purâna (aitihâsika, paurânika), welche Worte man wol gut thut, nicht auf die spätere Weise zu verstehen, sondern in der Art, wie sie von den Comm. an den Stellen der Brâhmana's und der Atharvasanhitâ**), wo die verschiedenen Schriftgattungen aufgezählt sind (siehe oben p. 75 not. p. 124), verstanden werden; danach bedeuten sie nicht „epische Gedichte“, sondern nur Stellen in den Brâhmana's selbst, aus welchen sich jene allerdings später gebildet haben mögen: denn, um es hier gleich anzuschliessen, ich kann mir nicht denken, dass zu Pânini's Zeit schon Râmâyana oder Mahâ Bhârata bestanden habe. Zwar ist Vâlmiki's Name im âkritigana zu 4, 2, 138 genannt, wonach denn vâlmikiya zu bilden ist, aber theils ist die Auctorität der âkritigana eine ganz ungemein zweideutige, theils ist Vâlmiki überhaupt ein alter Name, und erscheint unter den Taittiriya-Grammatikern Taitt. Prât. I, 5. 9. nebst Âgniveçya***) II, 6. Das Wort Râmâyana er-

*) Der Erklärer der vârtika führt als Beispiel an yâvakritikaḥ, und vâsavadattikaḥ, jedenfalls ein ἵστερον πρῶτερον; so auch der schol. zu 4, 3, 87 die Subhadrà und zum vârtika dazu die Vâsavadattâ, Sumanottarâ, Bhaimarathi.

**) In diesen steht neben den gâthâḥ gewöhnlich noch das Wort nârâçansih. Sâyana zu Taitt. Âr. 2, 9 erklärt es durch: hotâ yaxan nârâçansam ityâdayaḥ, mantrabrâhmanântarapathitânâm api punaruktiḥ phalâtîçaya-dyotanârtham, danach wäre es also nur ein Name für die âpri-Lieder. Richtiger jedenfalls wol ist seine Erklärung zu Çatap. XI, 5, 6, 8 smâsamânâtsadam (!) uxanti hayân ityâdikâ manushyapraçansâparâ nârâçansyah, wonach es „Heldenpreis“ bedeutet.

***) Bemerkenswerth ist indess jedenfalls, dass auch dem Âgniveça ein Râmâyana zugeschrieben wird, wovon ein Fragment in der Bodlei. Walk. 181b., siehe Zeitschr. d. D. M. G. II, p. 340.

hellt aus keinem *gana*, nur Râmi aus 4, 1, 96 *gana*. Der Name Laxmana ist gekannt, aber als Vasishthide, im *gana* 4, 1, 123: *kâkutstha* 4, 1, 112 *gana*: zu *lankâ*, *lankâ* siehe die *gana*'s 2, 4, 68. 4, 1, 99. 158. zu *kishkindhâ* *gana* 4, 3, 93. 6, 1, 157: *pampâ* 4, 2, 82 g.: *râvana* 4, 2, 112 g., *râvani* g. 2, 4, 59. 61 (wo auch *dailipi*): *hanumat* g. 6, 3, 120: aber weder *Sitâ* noch *Daçaratha* noch irgend eine der andern bedeutenderen Persönlichkeiten des *Râmâyana* findet sich in den *gana*'s, noch viel weniger findet sich irgend eine Spur in P. selbst, ausser etwa *Sarayû* und *Ixvâku* 6, 4, 174, *Kaikeya* 7, 3, 2, die natürlich aber nichts beweisen können. Ueberhaupt ist der geographische Schauplatz des P. vielmehr dem Nordwesten und dem mittleren Indien zugerichtet, wie sich dies im Verlauf dieser Skizzen zeigen wird. Zu allen diesen, aus der Nichterwähnung bei P. genommenen Gründen, treten nun noch die inneren, aus dem ganzen Habitus des *Râmâyana* selbst zu entnehmenden, welcher dasselbe ganz in die Mitte der epischen Periode*) setzt und eine *sehr weite* Entfernung von der vedischen bekundet, während mir *Pânini* in die Uebergangsperiode zu gehören scheint. Aelter jedenfalls als das R., der Sage und der Lokalität nach ist das *Mahâ Bhârata*. Es kommt sogar dieses Wort selbst 6, 2, 38 vor, bedeutet jedoch daselbst durchaus nicht etwa das Werk: aber die *Bharata* spielten jedenfalls eine sehr bedeutende Rolle zu P.'s Zeit, da er sie häufig erwähnt, als Theil der *prâcyâ*, so: 2, 4, 66. 4, 2, 113. 8, 3, 75; ebenso die *Andhaka-Vrishnayak* 4, 1, 114. 6, 2, 34: *Vāsudeva*, *Arjuna* (sein Bogen *gândîva* g. 2, 4, 31) 4, 3, 94: *Yudhishthira* 8, 3, 95: *Kurugârhapata* 6, 2, 82, *Kauravya* 4, 1, 19, *Kuru* 4, 1, 114. 172. 176 (wo auch *Kunti* als Volksname). 2, 130: *Drona* 4, 1, 103: *Krishna* und *Pradyumna* im *gana* zu 4, 1, 96. Den Namen *Pându* finde ich aber weder in P. noch in den

*) Ganz bedeutungslos ist es wohl auch nicht, dass wir erst von *Bhava-bhûti*, der doch nach *Wilson* erst etwa 720 p. Chr. lebte, Dramen über *Râma*'s Geschichte haben??

gana's, und nur drupada g. 4, 2, 80. 5, 4, 139 (fem.), nicht Draupadi: so dass mir auch das Bestehen eines Mahābhārata zu P.'s Zeit sehr fraglich erscheint, zumal im Çatapatha Brāhmaṇa, das schwerlich viel älter ist, nach dem, was wir oben aus dem vārtikam gesehen haben, Kuru's und Pancāla's noch in bester Freundschaft leben und fast stets zusammen erwähnt werden, auch der Name der Pāṇdu völlig unbekannt ist.

Doch nun zurück. Der Name der dritten Stufe der Vedaliteratur, kalpa, findet sich mehrfach erwähnt und zwar trennt P. auch hier zwischen alten und nicht alten kalpa, grade wie beim brāhmaṇa 4, 3, 105. Zu den ersteren rechnet der Scholiast daselbst (wol aus Patanjali?) die der Painginah und der Ārunaparājinaḥ (ein mir sonst noch nicht vorgekommener Name), zu letztern die des Āṣmarathya, der, wie wir p. 45 not. sahen, von Āṣvalāyana als Auctorität citirt wird, was die Anciennetät des letzteren natürlich sehr herabschraubt. Yājñikyam 4, 3, 129 soll wol auch ein kalpaähnliches Werk bedeuten. Die Worte anukalpa (wie anubrāhmaṇa) und upakalpa (wie upaveda) finden sich in den gana's zu 4, 2, 60. 6, 2, 194: (paddhati, Grundriss, Compendium ergibt sich aus 6, 3, 54, und g. bahu und bhixá) sūtrakāra ergibt sich aus 3, 2, 23 und sūtram *) findet sich sonst noch häufig 4, 2, 60. 65. 5, 1, 58, zum Beweis, dass dieser Literaturzweig damals schon sehr stark vertreten war; doch finde ich nicht grāuta oder grihya, auch nicht smṛiti oder smārta, weder in P. noch in den gana's: kalpasūtra findet sich im vārt. zu 4, 2, 60.

Wenden wir uns nunmehr zu den verschiedenen Verfassern und Repräsentanten von Vedaschriften, die P. nennt. Es ist hiebei vor der Hand noch ein zu gewagtes Unternehmen, dieselben nach den

*) In den Comment. zu den oben erwähnten Stellen der brāhmaṇa wird das Wort sūtram verstanden von Sentenzen, Lehrsätzen im Brāhmaṇa selbst; und zwar bezeichnet besonders Dṛivēda - Gāṅga sehr häufig eine Stelle, die er gerade erklärt, als sūtram; ebenso geht es mit dem Worte kalpa.

verschiedenen Veda's zu classificiren. Deutlich sind die *Taittiriyâh*, *Vâratantaviyâh*, *Khândikiyâh*, *Aukhiyâh* 4, 3, 102 *), die *Kâthâh* (das *Kâthakam* 7, 4, 38) und die *Carakâh* 4, 3, 107, so wie die *Kapishthalâh* 8, 3, 91 als *Çâkhâ's* des schwarzen Yajus; *Kâçyapa* und *Kauçika* 4, 3, 103 als Verfasser von Hymnen. Die *Kâlâpâh* 108 gehören dem *Caranavyûha* nach zum *Sâma*, die *Châgaleyinah* 109 derselben Auctorität nach zum *Taitt. Y.*, werden aber vom Scholiast zu 104 (ob aus *Patanjali*?) als Schüler des *Kâlâpin* aufgeführt zugleich mit den *Hâridravinah* (deren *Brâhmanam*, das *Hâridravayam*, von *Yâska* gekannt ist, *Nir.* 10, 5, und die vom *Caranavyûha* auch zum *Taitt. Y.* gerechnet werden) und den sonst unbekannten *Taumburavinah* und *Aulapinah* **); ob dies nun dieselben sind, die auch P. verstanden wissen wollte, ist natürlich ebenso wenig auszumachen, als bei den Schülern des *Vaiçampâyana* ebendasselbst, die der Scholiast also aufzählt: *Âlambinah* (zwei *Âlambiputra's* und ein *Âlambâyaniputra* treten *Vrih. Âr. Kânva* 6, 5 in dem Lehrerverzeichniss auf), die sonst unbekannten *Pâlanginah*, *Kâmalinah*, die *Ârcâbhinah* (conf. g. kârta), die zum weissen Yajus gehör. *Âruninah*, die zum *Sâma* gehörigen *Tândinah*, die zum schwarzen Yajus gehör. *Çyâmâyaninah* und *Kâthâh*, und endlich sogar die *Kâlâpâh*, welche im Text den Schülern des *Vaiçampâyana* coordinirt sind, also jedenfalls mit Unrecht vom Scholiasten unter diesen selbst aufgezählt werden. Die *Sâmalehrer* *Daivayajni*, *Çaucivrixi* (cf. ob. p. 45), *Sâtyamugri* (s. p. 61, 5, wo demnach mit D. zu lesen *Sâtyamugrâh*), *Kântheviddhi* sind genannt 4, 1, 81. *Çaunakinah* ergeben sich aus 4, 3, 106, *Çâkalâh* aus 128, *Raivatikiyâh* aus 131, *Kaupinjalâh* und *Hâstipadâh* aus 132. Hiezu kommt nun eine wahre Fluth von Namen aus den genealogischen *gana's* (vornehmlich aus den *gana's* *upaka*, *kârtakaujapa*, *kunja*, *kuru*, *kraudi*, *garga*, *taul-*

*) Die *Kâçikâ* hier und der schol. zu 106. 107 kennen auch nichtvedische *Çloka's* von *Tittiri*, *Caraka* und *Çunaka*.

**) *Ulâpi*, eine Wassernixe in der *Gangâ*, ist *Arjuna's* Gemahl, *M. Bh. I*, 7793.

vali, nada, paila, yaska, vida, çarngarava, çiva, çubhra), die wie fraglich auch ihre Authenticität für Pânini's Zeit im Einzelnen sein mag, doch für die Literaturgeschichte von ungemeiner Wichtigkeit sind, wobei indess die Ungewissheit über die Zusammensetzung, Einfügung und über die Lesarten der einzelnen gana die grösste Vorsicht bei ihrer Benutzung zur Pflicht macht; streng genommen ist eigentlich immer nur das im sùtra stehende erste Wort des danach benannten gana sicher für Pânini maassgebend. Man darf es nie vergessen, dass, bevor der Text der gana aus Patanjali etc. kritisch festgestellt ist, die Möglichkeit vorhanden bleibt, dass das Wort, auf das man sich gerade stützt, vielleicht erst in den letzten Jahrhunderten in den gana hineinspedirt worden ist. Die Grenze dieser Skizze erlaubt nicht, hier näher auf alle jene Namen einzugehen, doch halte ich es für zweckmässig, die hauptsächlichsten derselben anzugeben, theils die, welche sich nicht finden, theils die, welche sich finden. Was zunächst den *Rik* betrifft, so ergiebt sich Aitareya aus g. çubhra, Âlekhana g. çiva, Âçmarathya g. garga, Âçvalâyana aus g. nada, Çâṅkhâyana aus g. açva und kunja: Çaiçiriya, Vâshkala und Mandûka finde ich nicht, wol aber Mândavya g. garga. Auch Pain-gya fehlt seltsamer Weise. (Çâkala und Kushitaka im Text 4, 3, 128 und 1, 124). — Von den Lehrern des Sâma und ihren Schülern sind gekannt (aus Pânini selbst siehe eben pag. 150) die Lamakâḥ gana upaka und nada, Tândya, Dhânanjayya, Bhânditâyana, Çândilya und Dâlbhya im gana garga, Çândilyâyana gana arihana, Rânâyana gana nada, Kâlâpâḥ und Kauthumâḥ g. kârta, Âsurâyanâḥ g. taulvali, Prâcinayogyâḥ g. garga; nicht gekannt sind die Talavakârâḥ, Maçaka, Lâtyâyana, Drâhyâyana, Gobhila. — Mehrere Namen der Schulen des Taitt. V. sind schon im P. selbst genannt (s. oben). Cârâyana findet sich g. nada, Aupamanyava g. vida, Maitrâyana g. nada, Çâtyâyani g. tika, Laukâxâḥ g. kârta, Âpastamba und Bhâradvâja g. vida, Çyâmâyana g. açva. Es fehlen die Çvetâçvatarâḥ, Bhâllavinaḥ (!),

Mānavāḥ, Vārāhāḥ, Dundubhāḥ, Hāridravīyāḥ (!), Baudhāyana (!, vom Caranavyūha zu den Vājasaneyinaḥ gerechnet!), Hiranyakeṣi. Von den Schulen des weissen Yajus werden genannt: die Vājasaneyinaḥ und Ćapeyinaḥ g. ṣaunaka, die Kānvāḥ g. kanva, die Mādhyandināḥ *) g. utsa, die Avata g. garga, die Vaimatyāḥ g. kuru und arihana, Kāçakritsni g. upaka und arihana, die Krishnājināḥ g. tika und und upaka, Yājñavalkya, Jātūkarnya, Vātsya und Pārāçarya im gana garga (Pāraskara bei P. 6, 1, 157 wird im g. als deça bezeichnet). Es fehlen die Jābālāḥ (!), Tāpanīyāḥ, Paundravatsāḥ, Addhābodheyāḥ und Kātyāyana. Vom Atharvan erscheinen die Ṣaunakinaḥ und Devadarçaninaḥ im g. ṣaunaka: die Mauda-Paippalādāḥ im g. kārta: Gopatha etc. fehlen. Der Name Kauçika findet sich häufig, doch ist es sehr fraglich, ob man dabei an den Verfasser des sūtra zu denken hat. — Ueberblicken wir das Ganze, so sind unter den fehlenden Namen einige so wichtige und alte, wie Paingya, Bhāllavinaḥ, Mānavāḥ, Hāridravīyāḥ, Jābālāḥ, dass man dem Walten des Zufalls, wie ja bei dgl. gana's auch natürlich, grosse Rechnung tragen muss. — Schliessen wir hier gleich die Namen der Verfasser der philosophischen sūtra an; es finden sich: Bādarāyana g. nada, das Wort kapila (ob als Name??) g. sidhma und samkāça, Patanjali in dem auf ein vārtikam erst gegründeten g. çakandhu. Jaimini (siehe schol. zu 2, 2, 38) und Kanāda fehlen, das Vorkommen des Namens Gautama beweist nichts. Das Bestehen einer nyāya-Lehre ist aber durch g. uktha und rigayana, das Bestehen einer mīmāṃsā-Lehre durch g. krama, das Bestehen ferner von orthodoxen und heterodoxen Systemen durch die

*) Diesen Namen stelle ich zusammen mit den bei Megasthenes als an der Andhomatī (anders Lassen Ind. Alt. I, 130), einem Nebenfluss der Gangā, wohnend genannten Μαδιανδίοι. Wir gewinnen dadurch mal einen historischen Anhalt. Wenn zu Megasthenes Zeit dieses Volk bestand, so ist (bei dem raschem Wechsel indischer Volksnamen) auch anzunehmen, dass damals auch die seinen Namen tragende Recension des weissen Yajus entweder schon vorhanden war, oder sich vielleicht grade oder kurz darauf bildete.

Wörter *âstikyam* und *nâstikyam* im *g. purohita*, und endlich speciell das Bestehen der heterodoxen Sekte der *Laukâyatikâh* durch *g. uktha* für die Zeit dieser *gana's* gesichert; *sânkhya* und *yoga* fehlen.

Wenden wir uns nunmehr zu den *Vedânga's*. Dieser Name findet sich nicht, wohl aber *angavidyâ g. rigayana* und im *vârtika* 4, 2, 60, was man wol hieher ziehen kann. Die *kalpa* sind schon behandelt. *Yâska's* Name steht 2, 4, 63. *Nighantu* fehlt. *Naigama* und *Nairukta* aber ergeben sich aus *rigayana*, *Nairuktika* aus *g. uktha*, welche beiden *gana's* überhaupt äusserst instructiv sind; aus *g. uktha* gehören hieher *anupada* (cf p. 44), *carcâ* (eine Art *padapâtha*), *krametara*, *samhitâ* (-*pâtha*?), *padakrama*, *samgraha* (? auch *g. kathâ* und *sâmgrahasûtrika* schol. zum *vârtika* 4, 2, 60 und schol. zu 6, 3, 79); aus *g. rigayana* (= *Anukramanî*? cf. *ârgayana g. girinadi*) *çixâ*, *chandomâna*, *chandobhâshâ*, *chandoviciti* (conf. p. 44), *padavyâkhyâna*. Der Name *prâtiçâkhyâ* findet sich nicht, auch nicht *pârshadam*, wol aber *pârishadya* P. 4, 4, 101 und *pârishadika* im *g. uktha*. Ob *vritti* beim schol. zu 4, 3, 108, wo er eine *mâdhuri vrittih* nennt, die Bedeutung „Commentar“ hat? *vârtika* ergiebt sich aus *g. uktha* und *kathâ*, siehe schol. zum *vârt.* bei 4, 2, 65. *Vaiyâkarâna* findet sich 6, 3, 7 und *g. rigayana*. Die von *Pânini* citirten Grammatiker sind die folgenden (s. Böhtl. Einl. p. I.): *Âpiçali*, *Kâçyapa*, *Gârgya*, *Gâlave*, *Câkravarmana*, *Bhâradvâja*, *Çakatâyana*, *Çâkalya*, *Senaka*, *Sphoçâyana*. Ausser ihnen erwähnt er noch zwei Schulen, die der östlichen und der nördlichen *) Grammatiker, zu welchen letzteren ihn

*) Ein gewichtiges Zeugniß für das frühe Studium der Sprache und die grössere Reinheit derselben im Norden, giebt folgende Stelle des *Çânkhâyana* - (= *Kaushitaki* -) *Brâhmana* VII, 6: *pathyâ svastir udicim diçam prâjânâd, vâg vai pathyâ svastis, tasmâd udicyâm diçi prajnâtatarâ vâg udyata, udançā u eva yanti vâcam çixitum, yo vâ tata âgachati tasya vâ çuçrûshanta iti ha smaha, eshâ hi vâco dik prajnâtâ || Vinâyaka-Bhatta* in seinem Comment. erklärt also: *prajnâtatarâ vâg udyate, Kâçmire Sarasvatî kirtyate, Badarikâçrame vedaghoshah çrûyate | vâcam çixitum sarasvatîprasâdârtham udançā u eva yanti, yo vâ prasâdam labdhvâ tata âg. — smâha prasiddham âha sma sarvalokah.*

selbst zu rechnen man schon durch seinen Geburtsort Çalâtura versucht wird. — Was endlich das letzte Vedāṅgam, das Jyotiṣham betrifft, so erscheint dieser Name im g. uktha. Von kalenderartigen Werken scheint 4, 2, 63 verstanden werden zu müssen (wer den vāsanta, grishma, varshāḥ, çarad, hemanta, çigira studirt, adhite veda vā heisst vāsantika etc.). Auf Astronomie beziehen sich ferner autpāta, sāmvaṣara, mauhūrta, naimitta (und naimittika g. uktha) aus g. rigayana, auf Augurien vāyasavidyā im vārtika zu 4, 2, 60.

Die Namen Upāṅga oder Upaveda fehlen. Das Wort çāstram für Lehrbuch scheint ebenfalls noch unbekannt, es findet sich nur im g. tāraka, wonach daraus çāstrita zu bilden; smṛiti fehlt, dharmavidyā ergibt sich aus dem vārtika zu 4, 2, 60: der dharma ist verschieden nach den Schulen (caranāḥ, ebenso wie der āmnāya) nach vārtika zu 4, 3, 120, wo Böhtlingk's Note nachzusehen: P. 4, 2, 46. Hier wie 4, 4, 41 (dhārmikāḥ = dharmam carati). 91. 92. 6, 2, 65 scheint das Wort das von den späteren dharmaçāstra's in dem âcāra-Theile behandelte werkpflichtige Herkommen zu bedeuten, und nicht die speciell juristische Bedeutung zu haben; diese, die eigentliche Rechtspflege, die Strafgerichtsbarkeit zunächst, möchte ich unter dem Worte dāndikyam (vom Stock, dem einfachsten Strafmittel benannt) im g. purohita verstehen, cf. P. 5, 4, 2; dazu ziehe ich denn auch die übrigen Fälle, wo das Wort danda oder Etymologien davon vorkommen, so danda im g. ardharca (m. n.), riçya (dandaka), devapatha (samjnâyām), prithu (dandimā, dandatā), vetana (dāndika), çiva (Dānda), çaunaka (Dandinah); Dandin und Dāndināyana, Dandapa und Dāndapāyana im g. nada: dandagrāha und Dāndagrāhika g. revatī; dandapāni g. āhitāgni; dandya 5, 1, 66. — Von den Itihāsa (Epos) und Purāna's habe ich schon oben gesagt, dass diese Namen sich zwar in den gana's finden, für sie aber wol die ältere Bedeutung festzuhalten ist; und wenn ich Obigem gemäss nicht glaube, dass zu P.'s Zeit schon Rāmāyana, Mahābhārata oder gar, was wir unter Purāna verstehen, bestanden habe, so mag ich doch keinesweges in

Abrede stellen, dass wirklich schon epische Werke existiert haben mögen, denn abgesehen von den Namen *kathâ*, *vikathâ*, *viçvakathâ*, *samkathâ*, *janavâda*, *janevâda*, *janovâda* im *g. kathâ*, von den dem *sûtra* 6, 2, 103 zu Folge nach den verschiedenen Himmelsstrichen verschieden zu benennenden *âkhyâna*'s (und *cânarâta*'s? dies Wort ist mir unverständlich) nennt auch P. selbst 4, 3, 88 einige Namen, die, wie es scheint, von epischen Werken verstanden werden müssen, so: den *grantha* *çiçukrandiya* (a work treating of infantine or juvenile grievances. Wilson dict. !?), *yamasabhiya* (Beschreibung der Unterwelt*), *Indrajananiya* (von Indra's Geburt: der *gana* fehlt leider), wozu noch andere Werke kommen, zu welchen zwei Gegenstände den Namen hergeben sollen, z. B. dem *vârtika* nach das *râxo'suram* (über die *raxas* und *asura*'s), *daivâsuram* (über die Götter und *Asura*'s); hiezu gehört wol auch aus dem *vârt.* zu 4, 2, 60 der *anusûr nâma grantha*, dessen Durcharbeiter danach *Ânusuka* heisst (s. noch *vârtika* 2. 3 zu 4, 3, 105). Ob man 4, 3, 125 bei den Feindschaften und Liebeshändeln an Fabeln und Geschichten denken darf, ist zum mindesten nicht sicher (cf. schol. zu 5, 3, 106).

Von den *Upaveda*'s wird nur der *Âyurveda* genannt *g. uktha* und *kathâ*, wozu der ebenfalls *g. kathâ* genannte *kaushravidika* zu stellen ist. *Sauçruta* im *g. kârta* gehört wohl nicht hieher (s. schol. zu 6, 2, 69). Dem *Dhanurveda* verwandte Gegenstände behandelt wol die *xatravidyâ* im *vârtika* zu 4, 2, 60 und im *g. rigayana*. Dem *Arthaçâstra* verwandt sind *vâstuvidyâ* (Baukunst) *g. rigayana*, *açvalaxanam* schol. zu *vârt.* 4, 2, 60, und überhaupt die *vidyâ*, *laxya* und *laxana* (cf. auch P. 4, 3, 127) in den *vârtika*'s zu 4, 2, 60; ferner *ganitin* (Arithmetiker oder Astrolog?) *g. ishâ*, *gânika* *g. uktha* und *g. kathâ* (so *ganaka* *Vâj. S.* 30, 20 = *jyotirvid Mahîdh.*, was zu p. 100 nachzutragen ist).

*) *Sây.* zu *Taitt. Krany.* 2, 9 *gâthâ gâyaticoditâ* (?) *mantraviçeshâ yo'sya kaushyety* (?) *âdaya* *Yama gâthâbhi* *parigâyatiti vidhânât.* *Yama* scheint hiernach in der älteren Lit. eine grössere Rolle gespielt zu haben.

Den Schluss mögen die beiden merkwürdigen Regeln 4, 3, 110. 111 bilden, in welchen Pârâçarya und Karmanda als Verfasser von bhixusûtra's, Çilâli und Kriçâçva daneben als Verfasser von na-sûtra's genannt werden. Ihre respectiven Anhänger heissen danach Pârâçarinaḥ, Karmandinaḥ, Çailâlinaḥ, Kriçâçvinaḥ. Was nun zunächst die Namen dieser Männer betrifft, so ist Pârâçarya (gana Garga) ein Name, welcher in den Geschlechtsregistern des Vrihad Âranyaka überaus häufig wiederkehrt *); Vyâsa Pârâçarya ist oben p. 78 aus dem Taittiriya Âranyaka I, 9, 2 nachgewiesen. Pârâçarâḥ heisst im Caranavyûha eine Çâkhâ des weissen Yajus; dem Pârâçara wird eine von Sâyana commentirte smṛiti zugeschrieben; er ist auch Verfasser von R.V. I, 12, 1—9 [71, 8 = Yv. 33, 11]. IX, 6, 1. — Karmanda's Namen weiss ich nicht aus vedischen Schriften nachzuweisen, siehe aber Wilson unter karmandin. — Ein Çailâli wird citirt im Çatap. Br. 13, 5, 3, 3, aber als yâjnika. Auch für dieses Wort ist Wilson nachzusehen. — Kriçâçva endlich erscheint nochmals P. 4, 2, 80, woraus erhellt, dass sein sûtram Kârçâçviyam (so wie das des Parâçara Pârâçariyam) zu nennen ist. Im Veda ist mir sein Name noch nicht begegnet: siehe aber Râmây. I, 23, 12. 13.

*) V. A. Kânva II, 6, 2 und 3 finden sich drei Pârâçarya und ein Pârâçaryâyana. P—rya I ist Schüler des Jâtûkarṇya und Lehrer des P—ryâyana; dieser ist Lehrer des Ghrîtakauçika. P—rya II ist Schüler des Vaijavâpâyana, Lehrer des Bhâradvâja II. P—rya III ist Schüler des Bhâradvâja IV, und Lehrer des Saitava und Prâcinayogya. Ein anderer P—ryâyana erscheint IV, 6, 2 als Schüler des Gârgyâyana und Lehrer des Saitava. VI, 5, 1 und 2 treten vier Pârâçarîputra auf. Der erste als Schüler des Vârkâruniputra II und als Lehrer des Vâtsiputra; der zweite als Schüler dieses letzteren und als Lehrer des Bhâradvâjîputra I; der dritte als Schüler des Kâtyâyâniputra I und als Lehrer des Aupasvastîputra: der vierte endlich als Schüler dieses letzteren und als Lehrer des Bhâradvâjîputra II. Dass in diesem Capitel die Namen von der Mutter genommen sind, erinnert an die Sitte der Nayrs, und M. Bh. II, 1124. — die Mâdhyandina-Çâkhâ bietet, beiläufig bemerkt, grosse Differenzen dar bei diesen Geschlechtsregistern, deren Sitte übrigens auch Pânini 2, 1, 19 (vaṇçya) zu kennen scheint.

28, 31 (*râja sattama*: cf. Kêrêçâpa bei Spiegel in der Zeitschr. d. deutschen morg. G. III, 251) und Wilson unter *Kriçâçvin*. — Das Bestehen der *bhixu* (Bettelmönche) ergibt sich schon aus den darüber handelnden Stellen im Çatap. Br. 11, 3, 3, 1 folg., Kaushitaky-Upanishad 2, 1, Vâj. S. 30, 18 (*xudhe* [wird geweiht] *yo gâm vikrintantam bhixamâna upatishthati*): dass aber für dieselben zu P.'s Zeit schon eigene Lehrbücher vorhanden waren, ist in der That ein bedeutsames Zeichen dafür, dass die brahmanische Hierarchie schon völlig ausgebildet war. Sollte man nicht vielleicht berechtigt sein, hierin einen Einfluss des doch jedenfalls schon bestehenden Buddhismus zu finden? Aus P. 4, 2, 38 ergibt sich *bhaixam* für *bhixânâm samûhaḥ*; aus g. *khandika bhaixukam* in gleichem Sinne; *bhaixaka* bildet sich nach g. *rigayana*; *bhixuka* findet sich auch im g. *kaḍâra*; *bhixâcara* 3, 2, 17. — Was nun ferner die *natasûtra* betrifft, so ist man wol berechtigt, hier nur an Tänzer (*nrit*, daraus *prâkritisirt nat*), höchstens Pantomimiker, nicht an Schauspieler zu denken. Im Veda selbst habe ich *nat* noch nicht gefunden, wol aber *vançanartinam* Vâj. S. 30, 21 (*vançena nartanaçilam* Mhdh. cf. R. V. 10, 1. Ros.), *nritta* Dat. 30, 6. 20. und *çailûsha* 30, 6 (= *nata* Mahidh., conf. Wilson, Sâyana aber zu Taitt. Br. fasst es = *anyasmai svabhâryâpradâyin*, was wol ziemlich auf dasselbe hinauskömmt, cf. *çailûshaka* g. *râjanya*). Nach P. 4, 3, 129 bildet sich *nâtyam* in der Bedeutung *natânâm dharma âmnâyo vâ*; *natî* ergibt sich aus g. *gaurî*; *nâtyâ* = *natânâm samûhaḥ* aus g. *pâça* (doch fraglich); *nâta* m. n. aus g. *ardharca*; *nârtika* aus g. *cheda*, *narta* aus g. *paca*., *parinartanam* aus g. *xubhnâ*. Tanz, Gesang und Musik scheinen von jeher religiösen Zwecken geweiht gewesen zu sein und erst später werden sich daran religiöse Aufzüge und Schauspiele geschlossen haben, aus denen zuletzt das Drama hervorging. Nicht ganz ohne Bedeutung scheint es doch auch, dass das Wort *nâtakam*, welches recht eigentlich das Drama bezeichnet, noch nicht in den *gana*'s gekannt ist.

A. W.

Aus einem Briefe von Dr. E. Roer in Calcutta.

Ich werde den Kathâ-Sarit-Sagara, so wie die Kâdambarî (welches letztere Werk seitdem in Calcutta von Kâçinâtha-Tarka-Bhûshana gedruckt ist) herausgeben; dagegen hat die asiatische Gesellschaft die Herausgabe des schwarzen Yajus, Samhitâ und Brâhmana, genehmigt, wie es sich denn in der That gebührt, die Veda vor allen übrigen Werken bekannt zu machen. Zuvor wusste ich nicht gewiss, welche Theile des Veda in Europa gedruckt sind, aber nach den von Ihnen erhaltenen Nachrichten ist nun kein Zweifel mehr, dass die Herausgabe des schwarzen Yajus in Calcutta mit keiner Arbeit eines europäischen Gelehrten zusammentreffen wird. Ich bin Ihnen sehr verbunden für ihre Bitte an die Gesellschaften in Bombay und Madras, Manuscripte dieses Veda zu sammeln und mir zuzuschicken. Die Sammlung einer hinlänglichen Anzahl von Manuscripten ist in der That ausserordentlich schwer und ich fürchte, dass darüber eine lange Zeit hingehen wird. Es ist mir nie gelungen, vedische Manuscripte zu kaufen, und die Copieen, welche nach vorhandenen Manuscripten gemacht werden, sind gewöhnlich äusserst fehlerhaft. Dr. Ballentyne schreibt mir von Benares, es sei ihm unmöglich, Manuscripte zu kaufen und es finde sich kein Manuscript von Sâyana's Commentar zum schwarzen Yajus in Benares. Indess habe ich von anderer Seite gehört, dass dies doch der Fall sei, und man hat mir eine Copie davon versprochen. Mit andern Theilen von Indien stehen wir leider nicht in Verbindung und es würde wol ein vergebliches Bemühen sein, daher Manuscripte zu erwarten; doch höre ich, dass in Kashmir sich noch viele vedische Manuscripte befinden, und ich will versuchen, ob es mir möglich

sein wird, eine Verbindung mit Personen, welche dort Einfluss haben, zu eröffnen. — Von der Asiatischen Gesellschaft werden Sie in Kurzem die ersten 13 Nummern der Bibliotheca Indica, so wie Dr. Häberlin's Sanscrit Anthology erhalten. Ich werde einige kleinere Schriften für Sie hinzufügen. — Die Werke, welche jetzt in der Bibliotheca Indica gedruckt werden oder zum Drucke vorgeschlagen sind, sind die folgenden: 1. Brihad-Âranyaka-Upanishad, wovon 9 Nummern bereits gedruckt sind. 2. Chândogya-Upanishad mit Bhâshya von Çamkara und Ânanda-Giri, wovon die erste Nummer erschienen ist. 3. Kâmanduki-Niti-Çâstra. Einige Bogen davon sind gedruckt. 4. Der schwarze Yajurveda. 5. Çixâ (? Çikha im Briefe) mit Bhâshya von Sâyana. 6. Die Nighantu. 7. Lalita-Vistara, womit wir das Gebiet der religiösen Schriften der Buddhisten betreten. — Von Schriften, die in den beiden letzten Jahren in Calcutta erschienen sind *), nenne ich Ihnen die folgenden: 1. Haridâsa-Bhattâcârya's Kusumânjali-Kârikâ. 2. Tattva-Kaumudi von Vâcaspati-Miçra. 3. Kâdambari. 4. Tattva-Cintâmany-anumânakhanda von Madgangeçopâdhyâya. 5. Anumâna-Cintâmanidîdhiti von Raghunâtha-Çiromani-Bhattâcârya. 6. Çabda-çaktiprakâçikâ von Jagadiçha-Tarkâlankâra-Bhattâcârya. 7. Kavikalpadruma. 8. Paribhâshâ von Dharmarâjâdhvarindra.

*) Siehe Zeitschrift der deutschen morg. Ges. III, 121.

Calcutta, den 2. Juni 1849.



Es ist zu lesen:

Seite 33 Zeile 10: hinâ vâ.

- 4 von unten: balûkântâni.

- 61 - 5: Sâtyamugrâh.

I n h a l t.

1. Madhusûdana-Sarasvatî's encyclopädische Uebersicht der orthodoxen brahmanischen Literatur, S. 1—24; vom Herausgeber.
2. Ueber die Literatur des Sâmaveda, S. 25—67; vom H.
3. Ueber den Taittiriya-Veda, astronomische Data aus beiden Yajus und eine Stelle des Taittiriya-Brâhmaṇa über die Mondhäuser, S. 68—100; vom H.
4. Ueber die Brihaddevatâ, S. 101—120; von A. Kuhn.
5. Das XV. Buch des Atharva-Veda, S. 121—140; von Th. Aufrecht.
6. Skizzen aus Pânini: 1) über den damals bestehenden Literaturkreis. S. 141—157; vom H.
7. Nachrichten aus Calcutta über den Druck des Taittiriya-Yajus und die Bibliotheca indica; S. 158—159.



Zwei Sagen aus dem Çatapatha-Brahmana über Einwanderung und Verbreitung der Ârier in Indien, nebst einer geographisch-geschichtlichen Skizze aus dem weissen Yajus.

Burnouf hat neuerdings in der Vorrede zum dritten Theile seiner Herausgabe des Bhâgavata-Purâna p. XXIII folg. die Behauptung aufgestellt, dass die *Fluthsage* ursprünglich Indien fremd sei und erst semitischem Einflusse ihre Aufnahme in die indische Literatur (nb. das Mahâ-Bhârata) verdanke: in welcher Art er sich die Möglichkeit einer solchen Aufnahme denkt, welcher Zeit er sie zuschreibe, darüber hat er sich nicht ausgesprochen. Seine Gründe sind doppelt: erstens, dass die Sage sich nicht mit dem Manvantarasystem der Purâna in Einklang bringen lasse, und zweitens, qu'on n'a pas encore trouvé depuis les temps historiques (sic!) un événement, qui ait laissé dans la mémoire des Indous assez de traces pour fournir les élémens d'une semblable tradition (p. LIV.). Den Einwurf, dass ja die Fluthsage wol erst dem Manvantarasystem den Ursprung gegeben haben könne, hat er sich zwar auch gemacht, aber er hält dies für unwahrscheinlich, weil (p. XLIV) die Sage dann durch die aus ihr entstandene Theorie würde in Vergessenheit gerathen sein: das beiderseitige, gleichzeitige Bestehen derselben in den Purâna, erkläre sich nur daraus, dass le déluge n'a été connu dans l'Inde que postérieurement à la conception ou même à l'élaboration de ce système. Wie nun aber, wenn die Sage in einem heiligen Text enthalten und durch ihn gesichert war? sie ist dann sicher eben so wenig

aus demselben ausgestossen worden, als es die Sagen nicht sind, die dem späteren Avatârasystem den Ursprung gegeben haben, mögen sie nun damit in Einklang stehen oder nicht. Wie ferner, wenn die Fluthsage gar nicht ein Ereigniss behandelt, welches in die temps historiques gehört, sondern ein Ereigniss, welches vorgeschichtlich ist und von welchem sich eben nur diese Sage erhalten hat? Beides ist bei der Fluthsage der Fall: die älteste Gestalt derselben war durch den heiligen Text des Çatapatha-Brâhmana gesichert — und die Sage selbst behandelt ein vorhistorisches Ereigniss, ja sie ist in ihrer ältesten Fassung das einzige Denkmal, in welchem sich die Erinnerung ausgesprochen findet, dass Manu (also die arischen Inder) jenseits des (für den Erzähler der Sage) nördlichen Gebirges, des Himâlaya, wie der Commentar erklärt, herstammt. — Es ist ein eigenthümliches Missgeschick, dass dieselben Worte, die Burnouf (p. XXXIII) über Sir W. Jones ausgesprochen hat, *hier* auf ihn selbst Anwendung finden, und ist dies ein neuer Beweis, wie vorsichtig man bei Behandlung von Sagen, die im Epos oder gar blos den Purâna sich finden, zu Werke zu gehen hat, wie man sich hüten muss, aus ihnen Schlüsse zu ziehn, ehe man die alterthümlichere Gestalt derselben, wie sie in den Brâhmana vorliegt, kennen gelernt hat. Besonders wichtig in dieser Beziehung ist das Çatapatha-Brâhmana, durch die theilweise Einheit des Verfassers und durch seinen Umfang eine der bedeutendsten vedischen Schriften, in welcher ein ungemein reicher Schatz von dergl. Sagen und Legenden niedergelegt ist, zwar nicht mehr immer in der primitiven Gestalt, aber doch gewöhnlich in einer solchen, dass diese zugleich durchsichtig ist und doch auch die Anknüpfungs- und Uebergangspunkte zu den epischen Sagen gegeben werden, die uns sonst meist ganz unverständlich bleiben würden, da sie oft nur noch schwache Schattenrisse sind des ursprünglichen My-

thus. Die beiden Sagen, die ich zunächst hier dem ersten Buche des Çatapatha-Brâhmana entnehme, gehören zwar nicht in diese Classe, da die eine sich ziemlich tren auch im Epos erhalten hat, die andre, meines Wissens wenigstens, später völlig verschwunden ist, doch thut dies ihrem Werthe keinen Abbruch, erhöht ihn sogar noch bedeutend.

Die Fluthsage nun (aus dem ersten Cap. des achten Adhyâya pag. 75 meiner Ausgabe) lautet also:

1. Dem Manu brachten sie (seine Diener) früh Waschwasser, so wie man das jetzt noch für die Hände zum Abwaschen herbeibringt: als er sich wusch, kam ihm ein Fisch in die Hände. — 2. Der sprach zu ihm: „pflege mich, ich will dich retten.“ „Wovor willst du mich retten?“ „Eine Fluth wird alle diese Geschöpfe fortführen, davor will ich dich retten.“ „Wie soll ich dich pflegen?“ — 3. Er sprach: „so lange wir klein sind, ist uns viele Gefahr, denn ein Fisch frisst den andern: du magst mich zuerst in einer Schüssel bewahren: wenn ich für diese zu gross werde, magst du eine Grube graben, und mich darin nähren; wenn ich dafür zu gross werde, dann magst du mich hinab ins Meer schaffen; denn dann werde ich den Gefahren gewachsen sein.“ — 4. Bald war er ein Grossfisch (jhasha), denn er wuchs gewaltig, da (sprach er): „das und das Jahr da wird die Fluth kommen, dann magst du ein Schiff zimmern und zu mir dich wenden (im Geiste): wenn die Fluth sich erhebt, magst du das Schiff besteigen, dann will ich dich retten.“ — 5. Nachdem er ihm also gepflegt, schaffte er ihn hinab ins Meer: das wievielte Jahr er ihm nun anzeigte, das sovielte Jahr zimmerte er ein Schiff und wandte sich zu ihm; als die Fluth sich erhob, bestieg er das Schiff: der Fisch schwamm zu ihm heran, an dessen Horn band er (Manu) das Tau des Schiffes, damit setzte er (der Fisch) über diesen nördlichen Berg. — 6. Er sprach: „ich habe

dich gerettet: binde das Schiff an einen Baum, damit dich nicht, ob du auch auf dem Berge bist, das Wasser fortspült: wenn das Wasser fallen mag, dann magst du auch allmählig hinabsteigen:" er nun stieg so allmählig hinab, darum ist für den nördlichen Berg dieser (jetzige Name) „des Manu Herabsteigen (Manor avasarpanam). *)" Die Fluth nun führte alle diese Geschöpfe fort, Manu blieb hier allein übrig. — 7. Er lebte betend und fastend, nach Nachkommenschaft begierig: da verrichtete er auch das Pâkaopfer, er opferte Ghee (geklärte Butter), dicke Milch, Molken und Matte ins Wasser, daraus entstand in einem Jahre ein Weib, sie stieg (Ghee) träufelnd hervor, Ghee troff auf ihren Fusstapfen: mit ihr kamen Mitra und Varuza zusammen: — 8. Sie sprachen zu ihr: „wer bist du?" „des Manu Tochter." „Die unsre, sage!" „nein!" sprach sie „wer mich erzeugte, dessen bin ich." Sie wünschten an ihr einen Theil: das versprach sie **) oder nicht versprach sie es, ging aber weiter: sie kam zu Manu. — 9. Manu sprach zu ihr: „wer bist du?" „deine Tochter." „Wie so, Herrliche! meine Tochter?" „Jene Opfergaben, die du ins Wasser opferst, Ghee, dicke Milch, Molken, Matte, daraus hast du mich erzeugt. Ich bin der Segenswunsch. Wende mich beim Opfer an. Wenn du mich beim Opfer anwenden wirst, wirst du reich an Nachkommenschaft und Vieh werden. Welchen Segensspruch du irgend mit mir (lies yâm u mayâ) wünschen wirst, der wird dir ganz zu Theil werden." Er wandte sie nun in der Mitte des Opfers an, denn das ist die Mitte des Opfers, was zwischen den Vorceremonieen und Nachceremonieen stattfindet. — 10. Er lebte mit ihr befend und fastend, nach Nachkommenschaft begierig: er erzeugte durch sie dieses Geschlecht, was jetzt hier

*) Im Epos heisst der Berg naubandhanam.

**) Daher wird sie in der Anrufung auch maitrâvaruzi genannt.

das Geschlecht des Mann heisst. Welchen Segenswunsch er irgend mit ihr wünschte, der ward ihm zu Theil." —

Burnouf hat am angeführten Orte den Unterschied zwischen der Fluthsage im Epos und in den Purāṇa ausführlich erörtert, uns kommt es auf den Unterschied der Sage im Brāhmaṇa und im Epos an. Als der bedeutendste tritt uns nun hier gleich zuerst der schon oben erwähnte Umstand entgegen, dass Manu im Brāhmaṇa jenseits des *uttara giri* herstammt, welchen er, von der Fluth getragen, *atidudrāva* *) *transgressus est*, worauf er sich dann diesseits mit der fallenden Fluth, die demnach diesseits wie jenseits war, herabliess. Im *Mahā-Bhārata* (siehe v. 41 — 46 der Boppschen Ausgabe des *Diluvium*) setzt Manu über die Fluth bis zum *Himavat* hin, auf dessen hohem Gipfel er Rettung sucht und findet. Das Ueberschreiten desselben im Brāhmaṇa ist den eigentlich indischen Begriffen völlig zuwider, überdem für die Rettung ganz zwecklos und muss schon deshalb ein Rest der historischen Erinnerung sein. Manu also, der Repräsentant der *ārischen* Inder, das heisst natürlich diese selbst, ist, durch eine Fluth aus dem Heimathslande vertrieben, von Norden her, nicht von Westen her (wie Lassen *Indien* I, 515 will), nach Indien, zunächst wol nach Kashmir und dem *Penjab* gekommen: so nur werden auch die „*nördlichen Kuru*“ und die „*nördlichen Madra*“ an die sich später die Idee des goldnen Zeitalters knüpft, erklärlich.

*) Durch *adhijagāma* erklärt von *Harisvāmin*, dem Commentator. Da ich keine Handschrift des Textes hier habe, so würde ich auf meine Abschrift desselben bei einer Frage von solcher Wichtigkeit, deren Entscheidung von einem einzigen Worte abhängt, nicht so sicher vertrauen, sondern so gewiss ich auch meiner Genauigkeit bin, zweifelhaft sein, ob nicht der *Codex*, von dem sie genommen ist, vielleicht doch etwa *abhijagāma aggressus est* liest, da *bh* und *t* in alten Handschriften sehr ähnlich sind. Der Accent zeigt aber ganz entschieden, dass *ati* die richtige Lesart ist, da er unter *a* steht, *abhi* aber ist oxytonon, der Accent müsste also der Brāhmaṇa-Accentuation nach unter *i* stehen.

Ein zweiter Unterschied zwischen dem Bericht im *Brāhmaṇa* und im Epos ist der, dass im ersteren die *Gangā* nicht erwähnt wird. Roth hat (zur Lit. und Gesch. p. 136.) darauf hingewiesen, dass die *Gangā* in der *Riksanhitā* sehr selten vorkommt: im *Çatap. Brāhm.* wird sie allerdings auch nur einmal und zwar in dem zweiten Theile desselben, XIII, 5, 4, 11 (= prap. 3, 6, 11) erwähnt, jedoch in der Strophe eines alten Volksliedes, die sich auch *Aitar. Br.* VIII, 23 (*Colebr.* I, 42) wieder findet, so dass schon hieraus sich ergibt, was noch anderweitig ganz unzweifelhaft wird, dass die *Gangā*-Ufer zur Zeit des *Çatap. Br.* stark bewohnt waren: aber theils ist damit noch nicht bewiesen, dass schon ihre Mündung*) bekannt war, theils beweist jenes überhaupt nichts für die Abfassungszeit der in dem *Brāhmaṇa* enthaltenen Legenden, die wol theilweise schon vor ihrer Aufnahme in dasselbe ihre bestimmte Form gewonnen hatten: die Sprache in der Sage wenigstens, die wir hier behandeln, unterscheidet sich sehr merklich von dem gewöhnlichen Stile des *Çatap. Br.* durch die grosse Anzahl alterthümlicher Wortformen, die hier allerdings zum Theil durch den Gegenstand bedingt sind, sonst aber selten so gehäuft vorkommen. Es scheint also, als ob zur Redaktionszeit dieser Sage der *Gangā* wirklich noch nicht eine hervorragende Rolle zugetheilt war, da sonst der Gedanke, sie in der Art und Weise zu gebrauchen, wie dies im *Mahā-Bhārata* geschehen ist, sehr nahe lag. —

Ein dritter Unterschied ist der, dass im *Brāhmaṇa* weder der sieben *Rishi***) noch der Samen gedacht ist, die *Manu* im Epos

*) Auch im *M. Bh.* schwimmt der Fisch nicht von der *Gangā* ins Meer, sondern lässt sich hineinragen. Dem *Rāmāyana* nach erlangte man die Kenntniss der Mündung unter dem *Koçalakünige Bhagīratha*: aber wann lebte dieser?

**) Die sieben *Rishi* werden übrigens häufig genug im *Veda* genannt: so *Vāj. S.* 17, 79 (welchen Vers ihnen die *Anukramanī* selbst zu-

auf sein Schiff nimmt: Kühe freilich muss er auch dem Brähmana nach mitgenommen haben, denn woher sollte er sonst die

schreibt): 14, 28 (ihr Entstehen). 17, 26 (= Nir. X, 26. R. V. X 6, 14, 2. *ashṭ.* 8, 3, 17). 34, 49. 55 (= Nir. XII, 37.) Kātyāyana's Anukramanī zum *Rik* schreibt ihnen *Mand* IX, 3, 7. 7, 4. X, 11, 9 zu. Aufgezählt finden sie sich *Vrih.* Âr. II, 2, 6 (4 *Kāṇva*): Gotama, Bharadvāja, Viśvāmītra, Jamadagni, Vasishṭha, Kaśyapa, Atri. Poley vergleicht brahmasūtra II, 4, 1 p. 222 wegen ihrer hier, wie Vāj. S. 34, 55 dargestellten Identificirung mit den Sinnesorganen. Gleiches widerfährt ihnen auch von Kātyāyana in seiner Anukramanī (IV, 13.) zur Vāj. S. Die Stelle des *Vrihad. Âr.* kommentirt einen eben vorher citirten *Āṅgīra* über sie, der auch Nir. XII, 38 erklärt wird und den der scholiast zu *Vrih.* II, 4, 10 bei Poley als Beispiel der *Āṅgīra* = brāhmanaprabhavā mantrāḥ anführt. Will er damit sagen, dass diese *Āṅgīra* sich nur im Brähmana vorfinden? dann müsste der Verfasser der Nirukti die Stelle des *Vrihad. Âr.* vor sich gehabt haben: er hat aber für den Schluss eine ganz andere Lesart, als die *Kāṇva* und Mādhyandina-Schule, die hier einstimmig sind. Es wird wol das brāhmanaprabhavāḥ nicht so genau zu nehmen sein, denn wenn auch im Allgemeinen Citate aus der Sanhitā des *Rik* im *Āṅgīra*. Br. stets durch tad etad *rishinā* (oder *rishinā*) 'bhyānūktam und Citate aus andern Brähmana durch tad etad anuṣṭutam oder *ṣuṣṭuta* eingeführt werden, so finden sich doch wol auch Citate aus der *Rik*-Sanhitā durch tad apy ete *ślokā* bhavanti oder tad eṣha *śloko* bhavati angeführt? ich kann dies wenigstens noch nicht entschieden verneinen, da ich mit der Rectificirung der im *Āṅgīra*. Br. citirten Verse noch keineswegs in Ordnung bin. — Doch nun zurück zu den sieben *Rishi*. Der im *Āṅgīra*. Br. XIII, 5, 4, 5 (prap. 3, 6, 5) citirte Vers, siehe Vāj. Sanh. spec. II p. 209, ist *rishinā* 'bhyānūktā, das heisst der *Riksanhitā* (IV, 4, 10, 8. *ashṭ.* III, 7, 18, 3) entlehnt, in der sich die 7 *Rishi* auch sonst noch mehrfach genannt finden. Als Sterne erscheinen sie in demselben Buche des *Āṅgīra*. Br. 8, 1, 10 (prap. 4, 4, 10): digantareṇa sapta 'rshinām codayanam ādityasya cāstamayanam: und vielleicht auch IX, 3, 1, 21. Ich halte Kuhns Vermuthung (in Hüfers Zeitschrift für die W. der Spr. I, 161) dass das Sternbild, der Bär, ursprünglich „die sieben *ṛiṣa*“ = „die sieben Glänzenden, die sieben Sterne“ (cf. *ṛiṣarājan* Bollensen zu Urvāṣi 39, 15) geheissen habe, und dass die Beziehung auf die sieben *Rishi* erst ein Werk späterer Verherrlichung sei, für sehr begründet: denn jedenfalls hat man eher die sieben Sterne des grossen Bären gekannt, ehe man die Idee von sieben heiligen Stammvätern gefasst hat, wie alt dieselbe auch sein mag. Die Kenntniss jener gehört, wie

v. 7 genannten Opferingredienzien erhalten? Dies lässt das Brähmana unerklärt, wie es auch über den wunderbaren Fisch keine Auskunft giebt, wer er eigentlich sei. — Nur scheinbar bedeutend endlich ist der Unterschied vom Epos in Bezug auf die Art und Weise, in der nach der Fluth die neue Schöpfung durch Manu ins Werk gesetzt wird — dort durch die Kraft der Busse allein, im Brähmana durch Vermittelung der durch Busse und Opfer ihm nach Jahresfrist aus dem Wasser erzeugten *Idâ*. Burnouf hat am angeführten Orte p. LXXIV folg. sehr ausführlich über die Bedeutung dieses Wortes in der *Rik-Sanhitâ* gehandelt, und wenn auch die Idee, die er dabei im Auge hat, zu beweisen nämlich, dass *Ilâ* „dans les Vedas“ nicht als Tochter des Manu betrachtet werde, sich als eine irrige ergiebt, so ist seine Auseinandersetzung doch sehr werthvoll. Zu der *Vâjas. Sanhitâ* finden sich nun für das Wort *idâ* (*ilâ Kânva*) dieselben Bedeutungen angegeben, wie zum *Rik* und zwar steht es übrigens fast nur an dem *Yajus* eigenen, nicht dem *Rik* entlehnten Stellen*). Im *Çatap. Bräh.* aber tritt eine ganz neue Bedeutung hinzu: *idâ* heisst nämlich daselbst eine Ceremonie, deren Schilderung eben dies Capitel, dessen Anfang die Fluthsage bildet, zum Gegenstand hat: denn die Fluthsage wird nicht um ihrer selbst willen erzählt, sondern nur weil sie der Entstehung dieser *idâ*, die mit *Idâ* der Tochter des Manu identificirt wird, als Hintergrund und Vor-

Kuhn trefflich aus ihrem Namen gezeigt hat, der gemeinsamen indogermanischen Heimath an, die sieben *Rishi* dagegen sind Indien allein angehörig. —

*) = *gauh* Voc. 3, 27, 8, 43, 38, 2; = *prithivi* Instr. 12, 74. Gen. mit *padam* 4, 22, 34, 15 und mit *putra* 34, 14 (R. V. III, 2, 17, 3, 4. *ashv.* 3, 1, 32.); = *annam* Instr. 12, 51 (= *Sâma* V. I, 1, 2, 3, 4.). Dat 30, 11 (*irâ*); = *Bitte* Instr. Plur. 33, 34 (R. V. I, 24, 7, 1. *ashv.* II, 5, 4). 19, 29, 20, 58, 21, 14, 32 (Sing.). 28, 3, 26; = *âpridevatâ* mit *Bhârati* und *Sarasvatî* Nom. 20, 43, 63, 21, 19, 37, 54, 27, 19, 28, 8, 18, 29, 8, 33 (siehe Rosen zu 13, 1. Burnouf p. LXXXVIII.). —

aussetzung dient. Diese Ceremonie besteht nun aus einer Anrufung der Natur und ihrer Theile, Segen zu spenden dem Opfern. Die Priester verzehren dabei den Opfergabenrest. Es fragt sich nun, ob die Identification dieser Segensceremonie mit der gleichnamigen Tochter des Manu eine richtige, letztere also ursprünglich keine mythologische Person, sondern nur die Personifikation jener ist. Die Stelle der *Idâ* in den Âpriliedern neben *Bhârati* und *Sarasvâti*, den beiden Göttinnen der Rede spricht allerdings dafür, dass sie daselbst das „Lobgebet“ ist, und wenn das Wort *idâ* so vielseitige und dem „Gebet“ so heterogene Bedeutungen hat *), so dass besonders auch eine Göttinn Erde, mit dem Namen *Idâ*, etwa laude digna, bestanden haben mag, so führen doch die bei Burnouf p. XCI angeführten Stellen zusammen die Darstellung des Çatap. Br. (hier) darauf hin, dass die *Idâ Mânavi* **) wirklich ursprünglich nichts ist als das personifizierte Lobgebet: *idâyâs padam* wird, wie *idas padam* (Vâj. S. 15, 30. 21, 29. 28, 1.) nichts weiter sein „als der Ort des Lobgebets“, das eben bei dem nördlichen Alter (uttaravedi) gesprochen wurde, wie *Sâyana* bei Burnouf a. a. O. angiebt. — Durch die Kraft des Gebetes also, das er selbst erzeugt hat, erschafft Manu die neuen Wesen: der Unterschied von der Erzählung des Epos ist demnach hier nur ein scheinbarer. — Die Beschreibung der Geburt der *Idâ Mânavi* erinnert übrigens an die der *Aphrodite* und bleibt es dunkel, sowol warum sie den Wassern entsteigt, als warum *Mitra* und *Varuza* (Tag und Nacht?) Anspruch an sie als Tochter erheben. Sollte sich hier eine Verwechslung mit *Idâ*

*) Besonders in der Form *irâ*. Die Wurzeln *ir*, *id*, *il* sind offenbar ursprünglich eins. Die Modification des Schlusskonsonanten bewirkt auch eine verhältnissmässige Potencirung der Bedeutung und umgekehrt.

**) Die im Çatap. Br. nur noch XI, 5, 3, 5 und zwar als *âgnibotri gauh* genannt wird.

der Erdgöttinn, eingeschlichen haben, Mythen, die dieser gehören, auf jene übertragen worden sein *)?

Die zweite Sage, die ich hier dem ersten Buche des Çatap. Br. (IV, 1, 10—18, p. 34 meiner Ausgabe) entlehne, lautet also:

10. Mâthava, der Videgha (-König) trug den Agni Vaiçvânara im Munde: der Rishi Gotama Râhugana war sein Purohita (Hauspriester). Diesem antwortete er nicht, ob auch von ihm angere-det, „damit mir nicht der Agni Vaiçvânara aus dem Munde falle“ so denkend. — 11. Der begaun ihn nun mit Rigversen anzuru-fen: „Wir zünden dich an, leuchtender Agni! beim Opfer den Göttermahlträger, den glänzenden, ehren, o Videgha!“ — 12. Er antwortete nicht: „Auf steigen, Agni! deine leuchtenden flam-menden Strahlen, deine Lichter und Funken, du Videgha!“ — 13. Er antwortete immer nicht: „Dich, Gheebeträufelter! rufen wir **“, so weit nur sprach er: da bei dieser seiner (des Rishi)

*) Das scheint der Fall zu sein, wenn Purûravas (die Sonne, nach Dr. M. Müllers geistvoller Auffassung) *Aida* genannt wird XI, 5, 1, 1, da ja seine Mutter *Idâ*, hier gewiss die Erdgöttinn, im Epos als Manu's Tochter gilt. Als Frau des Budha ist mir weder die eine noch die andre bis jetzt im vedischen Kreise begegnet. Budha, als Planet, gehört, wie die Kenntniss dieser, jedenfalls einer ziemlich späten Zeit an (sind die *sapta sûryâh* im Taittir. Âraçy. I, 7 etwa die sieben Planeten der Inder?); dagegen erscheint Budha als Sau-mâyana und sthapati der Götter Pancav. br. 24, 18 (wo ein çloka zu seiner Verherrlichung sich findet), und in den Anukramani zum Rik und weissen Yajus auch als Rishi, und zwar (als Saumya) von X, 9, 2 (*asht.* VIII, 5, 18) woraus Vâj. S. 12, 67. 68 geuom-men ist und von V, 1, 1 (*asht.* IV, 8, 12 zusammen mit Gavi-shthira), woher Vâj. S. 15, 24 stammt. Die Anukramani des Yajus giebt ihm auch 15, 23, welcher Vers aber 13, 15, wo er wiederkehrt, dem Triçiras zugeschrieben wird, in dessen Hymnus X, 1, 8, 6 (*asht.* VII, 6, 4) er sich auch findet.

**) Ueber die drei Verse und ihre Stelle im Rik siehe Benfey zu Sâmaj. II, 7, 1, 13, 3. 16, 3. 13, 2. Der letztere Vers findet sich auch Vâj. S. Kânva 24, 21. siehe oben p. 62.

Nennung des Wortes Ghee *) flammte Agni Vaiçvânara aus dem Munde (des Königs) heraus, nicht vermochte er (der König) ihn zu halten, er sprang ihm aus dem Munde, er fiel auf diese Erde. Dort — 14. dann war der Videgha (-König) Mâthava in der Sarasvati (tauchte sich hinab, um die Gluth zu stillen Comment.): er (der Agni) von da nach Osten hin überzog brennend diese Erde: ihm, dem brennenden, der Gotama Râhugana und der Videgha Mâthava hinterher nachgingen: er überbrannte (trocknete aus) alle diese Flüsse: der „Sadânirâ“ (immer Wasser habend) genannte (Fluss) strömt vom nördlichen Berge (dem Himavat) aus, diesen überbrannte er nicht; diesen nämlich (lies smaitâm?) vormals die Brâhmana nicht überschritten: „er ist nicht überbrannt von dem Agni Vaiçvânara (also unrein)“ so denkend. — 15. Jetzt aber wohnen von diesem östlich viele Brâhmana: dies (Land) war (vormals) etwas sehr unwohnbar, etwas sehr flüssig (unsicheren Bodens?), weil es nicht von dem Agni Vaiçvânara genossen (geheiligt) war. — 16. Jetzt aber ist es nun etwas sehr wohnlich, denn die Brâhmana haben es nun mit Opfern geheiligt (eig. den Agni Vaiçvânara schmecken gemacht): Dieser Fluss auch im späten Sommer zürnt gleichsam noch auf (mit seinen Wellen) so lange kalt bleibend, denn er ward nicht überbrannt von dem Agni Vaiçvânara. — 17. Es sprach nun der Videgha Mâthava (zum Agni) „wo soll ich bleiben (da du nun alle Länder verbrannt hast)?“ „Von diesem (Flusse) östlich sei deine Wohnung!“ antwortete er: dieser Fluss ist auch jetzt noch die Gränze der Kosala und Videha, denn diese sind die (Nachkommen

*) Durch Besprengen mit Ghee wird das Feuer angefacht (wie durch Oel): dass aber schon das Nennen des Wortes Ghee dazu hinreicht, das Feuer anzufachen, wird eben durch diese Sage zu beweisen gesucht, die so zur Erklärung dienen soll, warum man gleich in der ersten sâmidheni (Vers, der beim Anbrennen des Feuers recitirt wird) das Wort Ghee gebraucht.

des) Máthava. — 18. Da sprach Gotama Ráhugana „warum hast du uns nicht geantwortet, als wir dich anredeten?“ er sprach: „ich hatte den Agni Vaiçvânara im Munde: damit er mir nicht aus dem Munde falle, darum habe ich dir nicht geantwortet.“ — 19. „Wie kam das aber?“ Als du nur: „Gheebeträufelter! wir rufen“ sprachst, da, bei der Ghee-Erwähnung, flammte mir der Agni Vaiçvânara aus dem Munde, ich konnte ihn nicht halten, er fiel mir aus dem Munde.“ —

Hatten wir in der ersten Sage die Erinnerung an die Einwanderung der Ârier in Indien, ob auch nur in sehr dunkler Weise gefunden, so tritt uns in *dieser* Sage mit viel helleren Farben die natürlich dem Bewusstsein verhältnissmässig noch viel näher stehende Erinnerung an ihre Ausbreitung von dem westlichen Theile Indiens nach dem östlichen hin, an ihre allmälige Cultivirung des Landes von der Sarasvati ab entgegen.

Das Land der Videha *) ist der nördliche Theil von Bihâr, jetzt Puraniya und Tirhut genannt, siehe Lassen Indien I, 136. 138. 545. 549. Wilson Hindu theatre I, 298 not.: es wird durch die Gandakî, die also der Sadânirâ entspricht, von dem Lande der Kosala (Aude) geschieden s. Lassen I, 132., während die Karatoyâ die Gränze nach Kâmarûpa (Westassam) hin bildet ebend. p. 131. Dieses Land nun, das östlichste ârische Land unter dem Himâlaya, war zur Zeit des Çatap. Br. schon lange von den Âriern in Besitz genommen, ja es muss sogar damals ein Hauptsitz der brahmanischen Cultur gewesen sein, da vor allen andern Königen Janaka der König von Videha, mit dem Titel samrâj **), als Hauptbeschützer und Pfleger derselben im Çatap. Br. (und zwar im zweiten Theile desselben) auftritt, dessen angeblicher

*) Videgha ist die ältere Form, wie Naghusa für Nahusha: s. Vâj. Sanh. spec. II, 58. 201.

**) Diesen Titel führen nach Aitar. Br. VIII, 21 die Könige der prâcya „Oestlichen.“

Verfasser, Yājñavalkya, besonders hoch von ihm geachtet wurde, siehe XI, 3, 1, 2, 4, 2, 17; 3, 20. 6, 2, 1; 3, 1. Ein bedeutender Theil des Vrihad-Āraṇyaka, nämlich II, 6—IV, 1 (Mādhy. III, I—IV, 3 Kāṇva), handelt nur von den Disputationen, die Yājñavalkya mit den Weisen seines Hofes oder mit ihm selbst führte. Unter den ersteren waren mehrere aus dem benachbarten Lande der Kuru-Paṇcāla Vrih. Ār. II, 6, 1, aus welchem vielleicht auch Yājñavalkya *) selbst stammte, da er bei seinem,

- *) Nach M. Bh. II, 293 ist er in Indras Himmel: pavitrāpāniḥ sāvarnir Yājñavalkyo 'tha Bhālukiḥ (Uddālakaḥ Çvetaketus Tāndyo Bhāṇḍāyanis tathā). Bei Dviveda-Ganga zu Vrih. Ār. I, 2, 5=4, 3 K. heisst er Daivarāti: die Stelle lautet: yajñasya vaktā yajñavalkas tasyāpatyam Yājñavalkyo Daivarātir brahmano vāpatyam ity arthaḥ. Die Mitākara, deren Abschrift ich der Güte meines verehrten Lehrers Prof. Stenzler verdanke, liest devaṇanināmā, doch ist dies wol nur ein leicht erklärbarer Schreibfehler. Devarāta ist einer der Vorfahren des Janaka, der selbst danach Daivarāti heisst M. Bh. XII, 11546. Rām. I, 66, 8. 71, 6., hier muss aber ein anderer Devarāta etwa Çuṇaḥçepa der Sohn des Angirasa Ajigarta Sauyavasi, der nach seiner Adoption durch Viçvāmītra diesen Namen erhielt Aitar. Br. VII, 18 und der Stammvater der zur Zeit des Ait. Br. bestehenden Kāpileya-Bābhraṇā wurde? Er wie diese treten natürlich dadurch ganz in das Geschlecht des Viçvāmītra (der daselbst zwar hotri des Hariçcandra ist, aber doch rājaputra und Bharata-rishabha heisst) über, also in das der Jahnu (s. auch oben p. 32 aus Paṇcaviṅṣa 21, 12), der Kuçika und der Gāthīn. Die Jahnu, ein Stamm der Kuru s. Lassen Indien I, 595 not. (die Kuru sind ja selbst Bharata), 603. wohnten an der Gangā, die davon Jāhnavi heisst: die Kuçika scheinen allerdings nicht im Lande der Kurupaṇcāla, sondern in dem der Kosala-Videha längs dem nach ihnen benannten Flusse Kauçikī gewohnt zu haben (ob auch in Magadha? siehe Lassen I, 602—4): die Gāthīn dagegen wohnten wie die Jahnu an der Gangā und zwar in der Gegend der später Kanyākubjā, aber früher Mahodaya, Gādhīpura genannten Stadt der Paṇcāla (nach welcher aber Rām. I, 59, 20 Vasishṭha, Viçvāmītra's Feind, mit dem er um die Kuh d. i. um die Erde streitet, Mahodaya heisst!). Jedenfalls gehört demnach Yājñavalkya, wenn er ein Nachkomme jenes Devarāta ist, entweder den im Lande der Kosala wohnenden Kuçika oder den im Lande der Kurupaṇcāla wohnenden Jahnu und Gāthīn zu: dass die Bābhraṇa zu den Paṇcāla gehörten, beweist der Paṇcāla Bābhraṇa Roth p. 65.

wie es scheint erstem, Zusammentreffen mit Janaka XI, 6, 2, 1 in der Gesellschaft des Çvetaketu, Sohnes des Âruzi und des Somaçushma Sâtyayajni (*Rishi* von Vâj. S. 2, 18.), welche beide jenem Lande angehören, nach Videha kam. Auch in der Jâbâla-Upanishad, der Târaka Up. und der aus diesen später verfertigten Râma-Uttara-Tâpaniya-Up. erscheint Yâjnavalkya als der Lehrer des Janaka (in letzterer als Verkünder des Glaubens an Râma): aber in andern Brâhmaṇa oder in irgend alten Upanishads ist mir bis jetzt keiner von den beiden Männern *) begegnet: sie repräsentiren danach eine ziemlich späte Periode der vedischen Literatur. Bei Lassen Indien I, Anhang p. XIV sind in der Note die sehr bedeutenden Stellen des M. Bhârata über Janaka angegeben, wozu noch Bhagav. Gitâ III, 20 hinzuzufügen ist: (M. Bh. II, 1088 ist wol ein Anachronismus!). In den bis jetzt von Goresio publicirten 5 Büchern des Râmâyana bin ich Yâjnavalkya's Namen noch nicht begegnet, doch ist die Schilderung des Janaka,

Der schol. zum Bhâg. Pur. s. bei Lassen Indien I Anhang p. XII. not 35 nennt ihn übrigens Kauçalya. — Der Uebertritt des Çunaççepa aus dem Geschlecht der Angirasiden erinnert an den Wettstreit zwischen âdityâs und angirasas, der mehrfach in den Brâhmaṇa behandelt wird. Sind die Angiras etwa Vertreter eines verschiedenen Cultus? sie stehen in enger Beziehung zu den Atharvan (altârischer Name = Priester), atharvângirasah (Plural.) ist der älteste Name des Atharva-Veda. Die drei übrigen Veda sind also wol den âdityâs zugehörig? für den weissen Yajus ist dies sicher cf. schol. zu Kâty. X, 8, 29 und âdityâni çuklâni yajûnshi Vrih. Âr. VI, 5, 3 Kânva. Unter den Hauptlehrern des Atharva erscheinen die Çunaka: so heisst im Râmâyana der jüngere Bruder des Çunaççepa, im Ait. Br. dagegen heissen die beiden Brüder desselben, welche Ângirasa blieben, Çunaçpucha und Çunolângûla.

*) Im Aitareya Br. bei Colebr. I, 46 wird Rituvid (Kratuvid einige Mss.) Jânaki als ein König genannt, der von Parvata und Nârada belehrt ward, doch wird nicht gesagt, dass er König der Videha war. — Ein zweiter Jânaki ist Âyahsthûna im Vrih. Âr. V, 4, 19. 20 Mâdhy. (VI, 3, 10. 11 Kânva), der aber notorisch als Vorgänger des Janaka erscheint.

Vaters der Sitâ, Râm. I, 50 eine solche, dass darunter wol jedenfalls dieser Janaka zu verstehen ist, nicht der angebliche Sohn des Mitthi Râm I, 71. Siehe auch Wilson Hindu Theatre I, 343 not. Es wird indess in keinem vedischen Werke der Name seiner Tochter Sitâ oder der ihres Gemahls, des Râma*), gefunden noch auch die Namen der im Râmâyana so gefeierten Vorfäter desselben. Ebenso fehlen die Namen Ayodhyâ und Mithilâ, welche Städte demnach zur Zeit des Çatap. Br. noch nicht bestanden zu haben scheinen, da besonders die Nichtervähnung der letzteren sonst sehr auffallend wäre. — Janaka's Zeitgenosse im Çatap. Br. ist Ajâtaçatru König von Kâçi, der nach Vrih. Âr. II, 1, 1. Kaushit. Up. IV, I. eifersüchtig auf Janaka's Ruhm als Maecenas war. Auch Pravâhana Jaivali, ein Prinz der Pancâla Vrih. Âr. V, 2 (Mâdhy. VI, 2 Kânva = Chândogya VII, 3, wo er König heisst) gehört wol hieher, als Zeitgenosse des Uddâlaka Âruni**) (den er belehrt, wie er auch Chândogya III, 8 zwei Brahmanen in der heiligen Wissenschaft unterrichtet).

*) Der Namen Râma an und für sich findet sich indess: so Râma Mârgaveya im Aitar. Brâhm. bei Roth zur Lit. p. 118. Râma Aupatasvini Çat. Br. IV, 5, 3, 7. Râma Jamadagnisuta ist Rishi von Rik. X, 9, 11. Rudraka Râmaputra heisst ein Lehrer Buddhas bei Burnouf Bouddh. p. 154. Das Fem. râmâh ist = apsarasah Kâthak. Up. p. 102, 12 Poley. râmâ = çûdri Kâtyây. 18, 6, 27. Nirukt. 12, 13. — Ich kann nicht umhin es hier als meine Ansicht auszusprechen, dass dem Râmâyana gar nicht ein Held Râma zu Grunde liegt, sondern dass derselbe und seine Thaten nur eine Allegorie der Kultur und Ackerbau schützenden und durch die Ârier nach dem Süden verbreitenden Kraft des Vishnu (hier nicht mehr Indra, wie noch im M. Bhârata) ist. Er wäre sonach ursprünglich eins mit dem Râma Halabhrî, dem Pflugträger. Ich stütze mich dabei vorzüglich auf seine Verbindung mit der ayonijâ Sitâ, der in der Vâjas. S. 12, 70 (einem nicht dem Rik entlehnten Ackerliede des Kumârahârita) göttlich verehrten Furche (sitâ).

**) Uddâlaka, Sohn des Aruna, Vater des Çvetaketu (X, 3, 4, 1.), aus dem Geschlecht des Gotama und dem Volke der Kurupancâla angehörig XI, 5, 3, 1, wird sehr häufig im Çat. Brâhm. genannt. Er

Die Namen des dem Janaka gleichzeitigen Kurukönigs und Kosalakönigs werden leider nicht genannt. Es ergibt sich aus

giebt sich selbst als Schüler des Patanzala Kāpya, der im Lande der Madra wohnte, (s. oben p. 83.) zu erkennen im Vrih. Âr. III, 5 M. 7 Kānva): bei den Udīcyās wird er von Svaidāyana (°pana cod.) aus dem Geschlechte des Çunaka in einem brahmodyam (Disputation) besiegt XI, 4, 1, 1 und dann dessen Schüler: dagegen siegt er über Prācinayogya (s. oben p. 61.) Çauceya XI, 5, 3, 1 folg. wird sein Lehrer, wie er auch Lehrer des Proti Kausurubindi aus Kauçāmbī XII, 1, 6, 13 (so auch Taitt. Sanh. VII, 2, 2, 1 und oben p. 39. wo aber Kus. Kaus. ist Rishi von Vāj. S. VIII, 42. 43.) und des Vājasaneja Yājñavalkya ist nach Vrih. Âr. 5, 4, 16 Mādhy. 6, 3, 7 Kānva (und 6, 5, 3 Kānva), welche Stelle indess in dem erst später zugefügten khila-Theile steht. Vrih. Âr. 3, 5 (7 Kānva) wird er cf. Colebr. I, 341, (wie XI, 6, 2, 1 sein Sohn Çvetaketu) von Yājñavalkya zum Schweigen gebracht, und zwar an dem Hofe des Janaka Vaideha, und ist daselbst gar keine Andeutung darauf, dass er sein Lehrer gewesen. Er verfluchte den Bhadrāsena Âjāta-çātrava V, 5, 5, 14: weshalb? ist nicht gesagt. — Seine Ansichten werden mehrfach in der Chāndogya Up. erwähnt (s. Windischmanu Çankara p. 111.) Colebr. I, 83. 84 (Çat. X, 6, 1, 1 dieselbe Geschichte, doch Aruna statt des Âruni) und im Çat. Br., so II, 3, 1, 31. 34. IV, 4, 8, 9. XI, 2, 6, 12: auch im Aitareya Brāhmaṇa VIII, 7 s. Colebr. I, 37: im Shadvinçabr. s. oben p. 39., in der Kaushitaki-Up. bei Colebr. I, 54 (s. unten): endlich auch in der Jābāla Up. und der nach ihm genannten Âruniyoga-Up. (s. unten). Auch wird ihm in der Anukramanī des Yajus (in der des Rik erscheint er nicht) Vāj. S. XI, 72 zugeschrieben, ein Vers, der Çat. Br. VI, 6, 3, 4 kommentirt wird. Auch im Mahā-Bhārata, und zwar in den älteren Stellen desselben, wird er häufig genannt: zunächst im Paulomaparvan des ersten Buches v. 962 als in der Einsiedelei des Sthūlakeça weilend, ferner im Pausyaparvan, wo v. 684 folg. sein Name Uddālaka (685 heisst er Pāncālya) erklärt wird. Er war Schüler des Dhaumya (der so wenig als Sthūlakeça in den Brāhmaṇa's gekannt ist), der ihm für seine treuen Dienste alle Veda und Dharmaçāstra zu Theil werden liess: II, 203 erscheint er in Indra's Himmel. Die wichtigste Stelle über ihn ist im Sambhavaparvan I, 4716—58, wo Pāṇdu seine Gattinn Kuntī bereden will, sich statt seiner von einem Brāhmaṇa Kinder erzeugen zu lassen: dabei wird nun denn eine eigentlich gar nicht zu Pāṇdu's Zweck passende Geschichte eingefügt. „Zwar habe vor noch nicht langer Zeit na cirāt Çvetaketu der Sohn des Maharshi Uddālaka, als ein Brāhmaṇa vor den

Allem, dass die Kosala-Videha und die Kuru-Pañcāla die beiden hervortretendsten Völker zur Zeit der Redaktion des Çatap. Br. waren, und wenn sich nur an diese beiden östlichen Brudervölker die epische Sage später angeschlossen hat, an jene die des Rāmâyana, an diese die des Mahā-Bhārata, so wird schon dadurch bedingt, dass die wirklich geschichtlichen Verhältnisse, die diesen Werken zu Grunde liegen, sich ziemlich nahe an die Zeit des Çatap. Br. anschliessen müssen, mag auch die spätere Bearbeitung (die des Rāmâyana geschah allerdings, der boreale nach, angeblich gleichzeitig!) viele Namen von Städten und dergl. aus der eigenen Zeit in die damalige hinaufversetzt haben.

Augen seines Vaters seine Mutter mit Gewalt zwingen wollte, ihm zu Willen zu sein, trotz der Versicherung seines Vaters, dass dies Recht (dharma) sei, denn die Weiber seien Allen gemein, wie die Kühe, das Gesetz festgesetzt, dass die ehebruchtreibende Gattinn ein der bhrūṇahatyā (Embryotödtung) gleiches Verbrechen und ebenso der buhlende Gatte eine grosse Sünde begehe. Ebenso gross sei aber die Sünde der Gattinn, die von ihrem Manne beauftragt, von einem andern zu empfangen, nicht einwillige. Was der Gatte befehle, sei es dharmya oder adharmya, müsse die Gattinn thun." Was uns hier hauptsächlich angeht, ist die Vorstellung, die dem Pāṇdu in den Mund gelegt wird, dass er zwar später ist als Uddālaka, aber nicht lange Zeit. Da nun Uddālaka zur Zeit der Brāhmana und besonders des Çat. Br. eine so bedeutende Rolle spielt, so muss zwar eines Theils die Zeit des Pāṇdu später sein, als die des Çat. Br. (s. oben p. 149) aber auf der andern Seite kann sie nicht viel später sein. Wir haben nun ferner (s. oben p. 57 n. 146.) gesehen, dass die Yājñavalkyāni brāhmanāni von dem vārtika-Verfasser als dem Pāṇini gleichzeitig betrachtet werden. Es fragt sich nun ob darunter entweder wirklich das Çatap. Brāhmanam selbst oder überhaupt nur Brāhmanas zu verstehen sind, die von Yājñavalkya selbst verfasst waren, oder ob solche, die blos von ihm handelten. Im ersteren Falle würde aus seiner konstatirten Gleichzeitigkeit mit Uddālaka, und aus Uddālaka's Priorität über Pāṇdu, auch folgen, dass Pāṇdu's Zeit später sei, als die des Pāṇini. — Der Āruṇi Suparṇeya Prajāpatya Taitt. Āraṇy. X, 79 ist ganz verschieden von dem Uddālaka Āruṇi und entspricht wol dem Āruṇi Sohne der Vinatā M. Bh. I, 2548.

Doch nun zurück zu unserm Text.

Die Mspte Sâyana's lesen überall Mâdhava (so auch Pân. IV, 1, 106) statt Mâthava: letzteres ist aber offenbar die richtige, ältere *) Form (s. oben p. 70 n.), mit welcher auch der derselben Wurzel entsprossene Name der Stadt Mathurâ stimmt. Als Name der Videha ist mir Mâdhava noch nicht vorgekommen, wenn nicht etwa die Stadt Mithilâ und der König Mithi für Mathilâ, Mathi derselben Wurzel angehören sollte. Mâdhavi ist ein sehr häufiger Frauenname in den Geschlechtsregistern des M. Bhârata. Haben etwa die Mâthava auf ihrer Wanderung von der Sarasvati nach Videha eine Colonie in Mathurâ (s. Lassen Indien I, 127 n.) gelassen, und erklärt sich daraus etwa des in Mathurâ hauptsächlich verehrten Krishna Name Mâdhava **) und der seiner Schwester Mâdhavi? — Die Bedeutung des Namens Videgha ist eben so dunkel. Ausser dem König unsrer Sage und dem Janaka habe ich bis jetzt nur noch einen Videhakönig erwähnt gefunden, den Namin Sâpya im Pancav. Br. 25, 10 (s. oben p. 32.). Ist er der Nimi des Manu und Râmâyana? —

Unter dem Agni vaiçvânara, dem „für alle Menschen seienden Feuer“, scheint der brahmanische Opferkultus verstanden zu sein. Die Rolle, die der Priester dem König gegenüber spielt, ist räthselhaft, ich verstehe sie so, dass er ihn wider seinen Willen zur Verbreitung der ârischen Cultur nach Osten hin nöthigt. Die Sadânirâ steckt ihm ein Ziel, nicht durch ihre Grösse und die Schwierigkeit sie zu überschreiten — sonst hätten es viel eher Yamunâ und Gangâ thun müssen — sondern durch die Unwirthbarkeit des jenseitigen Bodens, denn unter dem srâvitaram

*) Im Griechischen ist ja immer der harte th-Laut bewahrt, wo das Sanscrit das weiche dh fast überall entwickelt hat.

**) Râm I, 41, 2 ist Mâdhava aber Name Vishnu's und Pancatantra I, 238 (angeblich aus Varâha-Mihira) Name Indra's.

v. 15 „etwas sehr flüssig“ ist wol der Charakter desselben als angeschwemmtes Sumpfland bezeichnet, siehe Fr. Hamilton Eastern India III, 359. 362. 390. Lassen Indien I, 144. M. Bh. II, 1087 (Himavatah pārçvo jalodbhavaḥ). Noch nach Videgha Māthava's Vordringen über diesen Fluss scheinen die Brāhmana (so heissen hier v. 14. die Arier) längere Zeit sich diesseits desselben gehalten zu haben, und erst allmählig, nachdem er mit den Seinen das Land kultivirt, sind sie zahlreicher nachgerückt, bis dann zur Zeit des Çatap. Br. dasselbe in so blühendem Zustande war, dass nur noch die Sage an den oceanischen Ursprung sich dunkel bewahrt hatte.

Die Kenntniss der brahmanischen Opferweisheit und des Agni Vaiçvānara wird übrigens auch sonst noch als von Westen nach Osten verbreitet dargestellt, so — und zwar auch noch aus einer dem Janaka gleichzeitigen oder nur um ein Menschenalter vorhergehenden Zeit — von den Madra her Vrih. III, 1. 5 (3. 7 Kā.) und von den Kekaya her Çatap. Br. X, 6, 1, 1*).

Gotama Rāhugana (aber nach Rik. I, 78, 5 Rāhūgana), der Hauspriester des Videgha Māthava ist einer der sieben heiligen

*) Wo fünf Brāhmana, nämlich Satyayajna Paulushi Prācinayogya, der Vater des mit Janaka gleichzeitigen Somaçushma, ferner Mahāçāla Jābāla Aupamanyava (Lehrer des Dhīra Çātaparneya X, 3, 3, 1.), Budila Âçvatarāçvi Vaiyāghrapadya (Rishi von Vāj. S. 20, 24—26: citirt Çat. IV, 5, 3, 9 und Aitar. Br. VI, 30, [als Bulila Âçvatarā Âçvi]: Janaka befragt ihn Vrih. Âr. V, 1, 11 = 14, 8 K.), Indradyumna Bhāllaveya Vaiyāghrapadya (citirt II, 1, 4, 6 und blos unter dem Namen Bhāllaveya I, 6, 1, 19. XIII, 4, 1, 3 = prap. 2, 15, 3. 5, 3, 4 = prap. 3, 5. 4) und Jana Çārkarāxya Sāyavaśa, die sich zuerst an Aruṇa Aupa-veṣi Gautama (citirt II, 2, 2, 20. XI, 4, 1, 4. 5, 3, 2. Vrih. Âr. 6, 5, 3 K.) den Kaurupancāla und Vater des Uddālaka Âruṇi (in dem Chāndogya Br. bei Colebr. I, 84 an Âruṇi selbst) gewandt hatten, um von ihm belehrt zu werden, auf dessen Anrathen mit ihm zusammen sich an Açvapati den Kekaya-König wenden und von ihm auch Belehrung erhalten.

Stammväter. Im Çat. Br. kehrt er noch zweimal wieder XI, 4, 3, 20 (wo von der Ceremonie mitravindâ gesagt wird, dass er sie zuerst vidâmcakâra erschaute, und dass sie später dem Janaka Vaideha abhanden kam (utsasâda), der sie dann durch Yâjnavalkya wieder erhielt) und XIII, 3, 5, 1 = prap. 3, 3, 1. Ihm gehört Rik. S. I, 13, 1—14, 9 IX, 2, 7. 13. 14, woraus 35 Verse, eine verhältnissmässig sehr grosse Zahl, in der Vâj. Samh. wiederkehren*). Das Geschlecht des Gotama, die Gautama, findet sich, wie dies unsre Sage hier begründet, hauptsächlich im östlichen Indien, so bei den Kuru-Pancâla (Kuçri, Upaveçi, Aruna, Uddâlaka, Çvetaketu), den Çäkya in Kapilavastu (Kosala) und bei den Videha selbst, da ja im Râmâyana Çatânanda, der (im Brâhmana nicht gekannte) Purohita des Janaka. Sohn des Gotama**) heisst, was ihn wenigstens zum Nachkommen desselben stempelt. Mehre Rishi und Lehrer des Rik (Roth zur Lit. p. 66.), Taittiriya (Prâtiç. I, 5) und Sâman (s. oben p. 49.) gehören zu Gotama's Geschlechte, besonders stark ist es aber vertreten in den Lehrerlisten des Vrihad Âr. (Kânva), wo fünf verschiedene Gautama und zwei Gautamiputra genannt sind. —

Der in der Fluthsage, wie in dieser zweiten genaunte uttara giri ist offenbar der Himavat, welchem Vâj. S. 24, 30 der Elephant geweiht wird. Nach Osten und nach Westen gehen von

*) Siehe Vâjas. S. spec. II, p. 163. 164. In der Anukramanî der Vâj. S. steht bald Gotama bald Gautama. Vâj. S. 26, 11 gehört dem Nodhas Gautama (VIII, 9, 8, 1. asht. VI, 6, 11) und 33, 16 dem Vâmadeva Gautama (Mand. IV.), und nicht dem Gotama, wie ich daselbst p. 163 angegeben habe.

**) Dies ist unmöglich und eben so falsch, als dass er sein Sohn von der Ahalyâ sein soll, da diese ja in der ältern Sage (s. oben p. 38.) nicht als Frau des Gotama, sondern des Kauçika erscheint. Die Anachronismen, die im Râmâyana in Bezug auf die Rishi stattfinden und die Willkürlichkeiten dabei sind ganz ungeheuerlich und bekunden eine sehr grosse Entfernung des Verfassers von der alten Zeit.

den „weissen Bergen“ *çvetâh parvatâh* (siehe M. Bh. II, 1038. III, 11527. Râmây. I, 37, 19) Ströme aus, nach *Vṛih. Âr.* III, 6, 9 (8, 9 K.). Sieben nach Osten fliessende Ströme sind genannt *Çat. IX*, 3, 1, 18, s. Lassen Indien I, 734. —

Im *Amarakosha* I, 2, 47 und bei Hemacandra IV, 150 steht der Name *Sadânirâ* als Synonym für *Karatoyâ*, dagegen findet er sich getrennt von dieser in der Flussliste des *Vishnu-Pur.* p. 183. Die *Karatoyâ* wird mehrfach im M. Bhârata genannt, so in der Flussliste II, 374 mit dem Beinamen *Âtreyi* s. Fr. Hamilton Eastern India III, 362. Lassen Indien I, 60 n. 549 n., die *Sadânirâ* ist mir aber bis jetzt nirgendwo wieder begegnet. Der Bedeutung nach kann ihr Name*) ursprünglich für jeden grösseren Fluss gebraucht werden, also auch für die *Karatoyâ* (die Wilson im L. unter *Sadânirâ* zwar a small river in the north of Bengal nennt, die aber nach Fr. Hamilton Eastern India III, 360 folg. ein sehr bedeutender Strom ist und zwar eins mit der *Tista*). Ich möchte es aber doch für wahrscheinlicher halten, dass hier die vom nördlichen Berge kommende, noch im späten Sommer mit ihren Wogen schäumende *Sadânirâ* die *Gandaki* ist, weil diese eben auch später noch die Grenze zwischen Kosala und Videha bildet, wie dies in Bezug auf die *Sadânirâ* zur Zeit des *Çatap. Br.* der Fall war: es findet sich indess eine Angabe, dass die *Karatoyâ* ein unheiliger Fluss, und das Baden darin den Indern verboten war, s. Lassen Indien I, 139**), etwa weil sie als *anatidagdâ 'gninâ Vaiçvânarena* galt? sie würde dann doch wol mit unsrer *Sadânirâ* hier zusammenfallen? —

Die Kosala werden im *Çatap. Br.* nur noch einmal direkt

*) In der *Nigh. I*, 13 findet er sich nicht, wol weil er im *Rik* nicht vorkommt.

**) Ich habe die betreffende Stelle der *Asiat. Res. XI*, 535 leider nicht verificiren können, da mir hier auf der Bibliothek nur die Oktavausgabe zu Gebote steht, in der sie sich nicht findet.

genannt, und zwar in der Strophe eines alten Volksliedes XIII, 5, 4, in dem Beinamen ihres Königs Para Hairanyanâbha Kausalya Sohnes des Atnâra (s. oben p. 32.), dessen Pferdeopfer daselbst gepriesen wird. Der in der Praçna-Upanishad genannte lernbegierige Kausalya-Prinz Hiranyanâbha ist wol schwerlich der Vorfahr des Para, vielmehr einer der Nachfolger des Râma, der in den Purâna seiner Weisheit wegen gerühmt wird, siehe Lassen Indien I Anhang p. XII. not. 25. — Wenn Âçvalâyana in der Praçna-Up. Kausalya heisst, so bezeugt auch dies, falls er nämlich ein Nachkomme des Âçvala, des Hotar des Janaka Videha (Vrih. Âr. II, 6, 4 Kâ.), ist und nicht von einem andern Âçvala herstammt, die innige Verbindung der Kosala-Videha. — Nach Chândogya Br. VI, 10 (Colebr. I, 341.) war Upakosala Kâmalâyana Schüler des Satyakâma Jâbâla. — Zu den Kosalakönigen würde, wenn die Aixvâka nämlich damals schon über die Kosala (natürlich in westlicheren Sitzen cf. Lassen I, 750) herrschten, noch der (in der Riksanhitâ mehrfach mit seinem Sohne Trasadasyu genannte) Aixvâka-König Purukutsa (s. Lassen Indien I Anhang p. VI) gehören, der nach Çatap. Br. XIII, 5, 4, 5 ein Pferdeopfer brachte, welchem, wie es in dem daselbst der Riksanhitâ entlehnten Verse heisst, die sieben Rishi beiwohnten. — Die Kosala heissen später Koçala, grade wie Vasishthâ zu Vaçishthâ, Salva zu Çâlva, Srinjaya zu Çrinjaya wird.

Schliessen wir nun an die beiden behandelten Sagen, was sich sonst noch von geographischen und geschichtlichen Daten im weissen Yajus findet, und gehen dabei zunächst von der Sanhitâ aus. Eine sehr bedeutende Stelle darin ist die fol-

*) Ein Berg Hiranyanâbha, sonst auch Mainâka genannt, bietet Râmây. V, 7 Gorr. zu Gunsten Râma's des Koçalaprinzen dem Hanumat seine Hülfe an.

gende: 23, 18 *) „ambe ambike 'mbálike na mã nayati kaç cana | sasasty açvakaḥ **) Subhadrikâm Kâmpilavâsinim.” „O Ambâ o Ambikâ, o Ambâlikâ, mich führt Niemand (mit Gewalt zu dem Pferde): (gehe ich aber nicht, so) beschläft das (böse) Pferd (eine andre, wie) die (böse) Subhadrâ die in Kâmpila wohnt.” Die Situation des Verses ist nach Çat. Br. XIII, 2, 8, 3 (prap. 2, 2, 3) und Kâtyây. 20, 6, 9 die folgende: die mahishi, erste Gemahlinn, des das Açvamedhaopfer bringenden Königs, die, um einen Sohn zu erhalten, die Nacht bei dem geopfertem Pferde, dessen çignam upasthe kritvâ, zubringen soll (s. Râmây. I, 13, 37), klagt ihr Herzeleid ihren drei Nebengattinnen (der vâvâtâ, parivrikâ und pâlâgali). — Ambâ, Ambikâ, Ambâlikâ ***) sind alte

- *) Sie steht auch Taitt. Br. III, 9, 6, wo sie von Sâyana allegorisch erklärt wird. Müller in der Einleitung des Sâyana zum Rîgv. I, p. 21 liess falschlich mânayati als ein Wort: ambe ambâle ambike daselbst ist wol die Lesart des Taitt. Br. s. Pân. VI, 1, 118, wo im sûtra 'mbike, im Comm. aber ambike steht: siehe auch Pân. VII, 3, 107. 109 n.
- **) Der Vers wird von einer Frau gesprochen: und Frauen liebeu es den Worten ein ka anzufügen, dies ist aus dem Dramen-Prâkrit bekannt. Mahidhara erklärt das ka als Zeichen des Aergers: akutsito 'py açva irshyayâ kutsyate und ebenso akutsitâ Subhadrâ irshyayâ kutsyate.
- ***) Ambâ = Mutter Nir. IX, 10: mit amba (Pân. VII, 3, 107) werden die oshadhi, Heilkräuter, angerufen, Vâj. S. XII, 76: „ihr Mütter!“? Ambikâ heisst die Schwester des Rudra III, 57 (im Epos = Durgâ die Frau des aus Rudra entwickelten Çiva): tryambaka heisst er selbst III, 58. 60 (wie Çiva). Das Çat. Brâhm. II, 6, 2, 9 erklärt diesen Namen aus stri-ambaka! Ambikâ ha vai nâmâ'sya svasâ, tayâ 'syaisha saha bhâgas, tad yad asyaisha striyâ saha bhâgas, tasmât tryambako nâma. — ambayaḥ nadyaḥ Kaushît. Up. I, 3, wo auch ambâç câmbâyavâç câpsarasaḥ: am bu Nigh I, 13 = Wasser. Ambashtha, Âmbashtha Pân. VIII, 3, 97 (Âmbashthya Ait. Br. VIII, 21) = Wasseranwohner? In der Bedeutung „Mutter“ scheint die Wurzel eine Art Onomatopoeion zu sein, falls sich dieselbe nicht etwa mit der zweiten Bedeutung „Wasser“ durch einen, selbst mehr oder weniger onomatopoeischen, Grundbegriff „hell, klar, freundlich“ in Einklang setzen lässt: ambaka „das Auge“ ist wol aus der Bedeu-

Frauen-Namen, so heissen die drei Töchter eines Kâçikönigs, s. Lassen Indien I, 632. M. Bh. I, 4081 folg. Zwei von ihnen sind die Frauen des Kurukönigs Vicitravirya, Ambikâ (auch Kauçalyâ genannt) ist die Mutter des Dhritarâshtra, Ambâlikâ die des Pându. Der Name Ambâlikâ erscheint auch noch im Daçakumâra. Ebenso ist Subhadrà ein alter Frauen-Name, so heisst die Mâdhavî die Schwester des Krishna aus Mathurâ, die Arjuna von Dvârakâ entführt *). Kâmpila liegt südlich von der Gangâ im Lande der Pancâla M. Bh. I, 5512. Lassen Indien I, 601. Dieser unser Vers wird also ursprünglich bei dem Açvamedhaopfer eines den in Kâmpila wohnenden Pancâla benachbarten Königs, der ausser seiner mahishî unbekannten Namens noch drei andere Frauen, Namens Ambâ, Ambikâ, Ambalikâ hatte, angewendet worden sein und ist erst später technisch geworden. Die Subhadrà scheint die Gattinn des Pancâlakönigs zu sein, denen das Açvamedhaopfer zu Gute kommen würde, wenn sich die mahishî nicht zu jener abstossenden Ceremonie freiwillig hergeben wollte. Oder mag diese Deutung zweifelhaft **) sein, die Erwähnung von Kâmpila weist die Redaktion dieses Buches der Vâjasaneyi-Saṁhitâ der Gegend der Kurupancâla zu, derselben welcher im Verein mit den Kosala-Videha auch das Çatap. Br. seinen vorzüglichsten Lehrern nach angehört. — Sonst wird noch in der Vâjas. S. erwähnt der Berg Mûjavat im Nordwesten 3, 62 (Çat. Br. II, 6, 2, 16), siehe Roth zur Lit. p. 38—41, Lassen I, 741: und der Himavat 24, 30. Himavantaḥ werden 25, 12

tung „Mutter“ herzuleiten, und zu kaninikâ „Augenstern, das kleine Mädchen“ zu stellen?

*) Der um sie entstandene Kampf heisst saubhadra nach dem scholion zu Pân. IV, 2, 56: ebenso ein sie behandelndes Werk nach schol. zu Pân. IV, 3, 87.

**) Mahidhara wenigstens fasst sie nicht so: kâmpile nagare vasatiti kâmpilavâsini tâṁ, tatra hi vidagdhaḥ surûpâḥ kâminyô bhavanti.

aus dem *Rik* (X, 10, 9, 4. *asht.* VIII, 7, 3) erwähnt, sind also für die Zeit der Vâjas. S. eben so wenig beweisend, als 34, 11 der Vers des Gritsamada: *pañca nadyaḥ Sarasvatim apiyanti etc.* (s. Vâj. S. spec. II, p. 80 n.), welchen Vers indess Professor Roth, dessen Freundlichkeit ich den Nachweis der meisten in der Vâjas. S. vorkommenden *Rik* verdanke, nicht im *Rik* gefunden hat. — Unter den, verschiedenen Kasten zu entnehmenden, Opfermenschen beim *purushamedha* (siehe oben p. 106.) finden sich Vâj. S. XXX*) 5. 22 *Mâgadhaḥ* [*atikrushṭāya* geweiht**)], v. 8 *Naishâdaḥ* (*rixikābhyas* geweiht), v. 17 *Kirâtaḥ* (*guhābhyas* geweiht). Man könnte hier unter *Mâgadha* die Kaste der Minstrel aus Südbihar verstehen, die, sich mit den Thaten der benachbarten Kosala-Videha und Kuru-Pañcâla beschäftigend, den Grund zu den epischen Gedichten gelegt haben mag, weshalb wol auch Magadha in diesen als so besonders glückliches und gerechtes Land (s. Lassen Indien I, 603) erscheint, der Hass aber, mit dem der Name hier, wie in der *Atharva-Saṁhitâ* (cf. oben p. 139 und Roth zur Lit. p. 39, der aber p. 42, wie Lassen I, 741 die Sache anders auffasst), genannt wird, ist gegen die friedlichen Sänger durch nichts motivirt, und veranlasst mich dabei nicht an sie, sondern an ketzerische Ärier zu denken, s. oben

*) Vâj. S. XXVI—XXXV werden übrigens in der *anuvâkânukramanī khila* genannt, XXXVI—XL *çukriya* (anders *Mitâxarâ* zu Yâjnav. III, 309, wonach das *çukriyam* XXX, 3 und XXXVI, 1 ein *âranyakam* beginnt), scheinen also einer späteren Periode anzugehören, als I—XXV, grade wie Çatap. Br. XI—XIV: auch Çat. X wird später sein, als I—IX: diese 9 ersten Bücher enthalten zusammen 60 *adhyâya* und beziehe ich auf sie den Namen *shashtipatha* im *vârtika* 9 zu Pân. IV, 2, 60. Ueber Çatapatha etc. ist zu vergl. die *purâṇa*artige Sage im M. Bh. XII, 11734 folg. wo es v. 39 heisst: *tataḥ Çatapatham kritsnam sarahasyam* (X.) *sasamgraham* (XI?) *cakre* (nämlich Yâjnavalkya) *saparīṣesham* (XII—XIV?) ca. —

**) Im Taitt. Br. *atikashṭāya*, was Sâyana durch *atininditāya devāya* erklärt.

p. 52., sei es nun direkt an Buddhisten — und ich möchte dies vorziehen — oder an Vorläufer derselben, durch die der Buddhismus *) dort einen vorbereiteten, fruchtbaren Boden fand. Schon in der *Saṃhitā* des *Rik* III, 4, 15, 14 werden die *Kikata* und ihr König *Pramaganda* als feindselig geschildert. *Yāska* (*Nir.* VI, 32) sagt nun zwar: *Kikaṭā nāma deśo 'nāryanivāsaḥ* „das Land der *Kikata* ist von Nicht-Ariern bewohnt“, da aber *Tri.* *Ṣeṣa* II, 11 und *Hemacandra* IV, 26 (s. *Lassen Indien* I, 136) ausdrücklich *Kikata* als (alten) Namen *Magadha's* anführen, und auch der Name *Pramaganda* mit *Magadha* verwandt scheint, so werden unter den *anārya* wol nur „nicht brahmanisch lebende Ärier“ verstanden sein, die aber doch *ārische* Sprache sprechen, *ārischen* Stammes und von den *Mlecha* verschieden sind, entsprechend den *Vrātya* (s. oben p. 33.), die auch, gerade wie im *M. Bhārata* die Stämme des Nordwestens, als *adixita* = *anārya* betrachtet werden. — *Nishāda* (*Aitar. Br.* VIII, 11. s. *Lassen* I, 797. 798) sind die angesessenen, *Kirāta* die wild lebenden Ureinwohner des Landes: dass unter den Kämpfen zwischen den *Deva* und *Asura* im *Ṣatap. Br.* und sonst häufig auch Kämpfe zwischen den Äriern und den Ureinwohnern zu verstehen sein werden, zeigt sich aus *Ṣat. Br.* I, 1, 4, 14, wo *Kilāta* als *Priester* der *Asura* erscheint (s. auch oben p. 32.). —

Viel ergiebiger an geographischen und historischen Erwähnungen, als die *Vājas. S.*, ist das *Ṣatap. Br.*, besonders auch durch die in demselben zerstreuten *gāthā* Liedstrophen, über deren Entstehung wir am Besten durch XIII, 4, 3, 3 und 5 belehrt werden: es heisst daselbst bei Schilderung der Vorbereitungen des

*) Auf die buddhistischen Namen der Berge um *Rājagriha*, die Hauptstadt *Magadha's* im *M. Bh.* II, 799 hat schon *Lassen* aufmerksam gemacht.

Pferdeopfers also: v. 3 „Lautenspieler (*vinâganaginah* *) haben sich versammelt: zu ihnen sagt der Adhvaryu „Lautenspieler! besingt diesen Opfernden zusammen den alten, frommen Königen!“ ihn besingen sie so; warum sie dies thun? sie schaffen ihm dadurch nach dem Tode Vereinigung mit den alten, frommen Königen.“ V. 5. „Beim Abendopfer singt ein Lautenspieler aus der Kriegerkaste (*Rājanya*) nach Süden gewendet, den leisen Ton (?) anschlagend (*uttaramandrām upāghnan*) drei selbstverfertigte Liedstrophen (*gāthā*) „er (der Opferer) kämpfte“ „er siegte in jener Schlacht“, diese Gegenstände behandelnd. — Von diesen Liedstrophen sind uns nun einige aufbewahrt, und wenn auch ihre Entstehung es mit sich brachte, dass sie sehr panegyrisch und übertreibend abgefasst wurden, so enthalten sie doch sicher auch ächt historischen Kern.

Die Erde wird im *Çatap. Br.* als die untere Schale (*adharam kapālam***) der die Dreiwelt repräsentirenden Schildkröte *kūrma* (s. oben p. 81 n.) aufgefasst VII, 5, 1, 2. ein anderer Name der Schildkröte sei *kaçyapa*, drum nenne man die Menschen Abkömmlinge des *Kaçyapa****). Es scheint, als ob das wirklich die ursprüngliche Bedeutung des *Kaçyapa* ist, wenn er als Vater der

*) *Harisvāmin. vinânām alāyuvînâ* (*Lātyāyana* im *sūtra* IV, 2, 1 nennt *alābuvînâ* Laute in Kürbisgestalt, daneben *vakrākapiçirshnyau* ca etc.) *tritanitih saptatantir ity ādinām (gano) vinâganah*, *tena (nena cod.) vinâgasamghātām ye gāyanti çabdāyanti te vinâganagās*, *te çishyabhūtā yeshām gāyanācāryādinām santi te vinâganaginah*, also eigentlich: „Leute, welche eine Lautenspielerbande leiten.“ Seltener Weise habe ich *Vāj. S. spec. II*, 206 dies Wort unter solchen aufgeführt, bei denen der Dentale ohne äusseren Grund sich in den Cerebralen verwandelt habe. —

**) Die obere Schale ist der Himmel, der zwischen beiden liegende Leib ist der verbindende Luftraum (*nabhas*, *antari-xam*).

***) *Sa yat kūrmo nāma, etad vai rūpam kritvā prajāpatiḥ prajā asrijata, yad asrijatākarot, tad yad akarot tasmāt kūrmaḥ, kaçyapo vai kūrmas, tasmād āhuḥ sarvāḥ prajāḥ kaçyapya iti ||19||*.

Welt erscheint, zugleich geht aber aus den Worten auch hervor, dass derselbe damals eine der ihm in den epischen Gedichten (s. Lassen Indien I, 720) zugetheilten verwandte Stelle einnahm. Er erscheint XIII, 7, 1, 15 (prap. 4, 3, 15) als Opferpriester des Viçvakarman Bhauvana, der ihm als Opferlohn die Erde übergab, siehe Colebr. I, 40 aus Aitar. Br. VIII, 21 und Burnouf Bhâgav. Pur. III. intr. p. XLIX. Unter den sieben *Rishi* ist er genannt *Vrih. Âr.* II, 2, 6 s. auch *Vâj. S.* III, 62 *). Besonders gefeiert wird er *Taitt. Âr.* I, 7. 8. —

Den Namen *Ârya* finde ich im *Brâhmaṇa* nicht für die brahmanischen Stämme (wol aber im *Kâtyây.* IV, 14, 1.) sie heissen vielmehr, wie es scheint, *brâhmanâḥ* (siehe oben p. 179): *mlecha* ist III, 2, 1, 24 für die *Asura* gebraucht. Von allgemeinen Völkerbenennungen finden sich nur *prâcyâs*, *udicyâs*, *bâhikâs*. Die *nicyâs*, *apâcyâs* (s. *Ait. Br.* VIII, 14. *Colebr.* I, 38. *Burnouf Yaçna* not. p. CXCII) werden nicht genannt, der Schauplatz des *Çatap. Br.* ist nicht bei ihnen, nicht mehr an der Sa-

*) Der Name *Kaçyapa* gehört übrigens, wie es scheint, mehreren Personen an, in der Lehrerliste der *Kânvaçâkhâ Vrih. Âr.* VI, 5, 3 erscheinen wenigstens drei verschiedene *Kaçyapa*, oder sollen es *Kâçyapa* sein? der erste, *Naidhruvi* (s. im Verlauf) genannt, tritt als Schüler der *vâc Ambhini* und als Lehrer des zweiten, *Çilpa* genannten, *Kaçyapa* auf: der dritte, *Harita* genannte, *Kaçyapa* als Schüler des *Çilpa* und als Lehrer des *Asita Vârshagana*. Über die dem *Kaçyapa Maricputra* gehörigen Theile der *Rik-saṇhitâ* siehe *Roth z. Lit.* p. 45. Zu den *Kâçyapa* gehören die *Rishi* des *Rik*: *Avatsâra* (*Vâj. S.* 7, 12. 12, 115. 33, 49.), *Asita* (s. eben), *Naidhruvi* (s. eben: *Vâj. S.* 8, 63: auch *Nidhruvi*), *Bhûtânça*, *Rebha*, *Vivrihan*, *Nârada* und *Parvata*: die beiden letzteren werden auch zu den *Kânva* gerechnet. Die Verbindung der *Kâçyapa* mit diesen scheint demnach eine sehr enge zu sein. *Kâtyâyana* tritt X, 2, 35 feindselig gegen beide auf. — Eine *Kaçyapâ* erscheint als *Rishi* von *Vâj. S.* 34, 32, der von *Roth* p. 33 n. als *pariçishṭam* zum *Rik* nachgewiesenen *Brihatî*. — *Sudeva Kaçyapa* ist genannt *Taitt. Âr.* II, 18: siehe auch X, 1, 8. —

rasvati, sondern im mittleren Indien (dem Kuruxetram), besonders aber in dem östlichen Theile desselben. — Die östlichen Völker *prācyās* nennen nach I, 7, 3, 8 den Agni *Çarva* (cf. im Zend), die *Bāhikās* dagegen nennen ihn *Bhava*. Wir haben wol hier, wie in *Pānini* und dem Epos unter *Bāhika* die ausserhalb d. i. westlich von der *Sarasvati* und dem *Kuruxetram* wohnenden Völker, die des *Penjab*, zu verstehen? — Ein Theil der *prācyā*, die *āsuryaḥ prajāḥ* derselben, also wol der nichtārische Theil, hat runde, nicht viereckige, *çmaçāna* (burialgrounds = *açmaçayana*) nach XIII, 8, 1, 5. 2, 1 (prap. 4, 4, 6. 5, 1). — *Çāndilyāyana* wandert in der *prāci* (diç) und belehrt daselbst den *Daiyāmpāti* über die Anlegung des heiligen Feuers IX, 5, 1, 64. — Die *udicyā* werden nur XI 4, 1, 1 folg. genannt: sie haben besondere Scheu vor der Weisheit der *Kuru-Pancāla*, doch besiegt ihr Repräsentant *Svaiddāyana Çaunaka* den zur Disputation herausfordernden Repräsentanten jener, den *Uddālaka Āruni* in derselben.

Beginnen wir die specielle Untersuchung mit dem östlichen Theile des *madhyadeça*, und zwar zunächst mit dem eben genannten Volke der *Kurupancāla*. Die bis jetzt früheste Erwähnung ihres Namens geschieht in der *Kānvaçākhā* der *Vājasaneyi-Saṁhitā* XI, 3, 3 bei Gelegenheit des *Rājasūyaopfers* (s. *Vāj. S. spec. II, 202*): *esha vaḥ Kurava rājaisha vaḥ Pancālāḥ* „dies ist euer König, o ihr Kuru! dies ist euer König, o ihr *Pancāla*!“ Den Namen dieses Königs *) enthält scheinbar *Vāj. S. X. 21 Mādhy. XI, 7, 1 Kānva*, wo es heisst: „zur Unerschütterlichkeit, zur Nahrung (o Wagen! besteige ich, der Opfernde) dich, der unverletzte *Arjuna* (*Mādhy.*), *Phalguna* (*Kānv.*).“ Eine solche Auffassung dieser Stelle wird aber verhindert theils durch

*) *Mahidhara* zu *Vāj. S. IX, 40* nennt ihn *Khadiravarman*.

die exegetische *) Schwierigkeit derselben theils durch die Tradition **) des Brâhmana und des Commentars, nach welcher diese beiden Worte arjuna und resp. phalguna als Indra's Namen zu fassen sind: „ich der unverletzte Indra d. i. Indraähnliche“: offenbar ist dies die ursprüngliche Anwendung des Wortes, da ja auch ein Sternbild die arjunyas, phalgunyas = „die glänzenden“ genannt ist, siehe Vâj. S. spec. II, 213 n. Ârjuneya Rik. I, 112, 23 ist nach Sâyana = „Indra's Sohn.“ Man gewänne ja auch übrigens durch jene Auffassung noch keineswegs das Recht, unter einem solchen Kurupancâlakönig den Pânduheld Arjuna (Phalguna) zu verstehen, man würde daraus nur entnehmen, dass die Namen Arjuna und Phalguna unter den Kurupancâla gebräuchlich waren. Durch die richtige Auffassung der Stelle dagegen wird die enge im Epos geschilderte Verbindung des Indra mit Arjuna erklärt, ursprünglich sind beide eins und wir haben denn in Arjuna keine geschichtliche Person, sondern ein mythologisches Wesen ***). — Die Stelle der Sanhitâ lehrt übrigens, dass

*) Namen sind nur äusserst selten, wie sich schon aus dem Bisherigen ergibt, im Texte der Sanhitâ genannt, da sie ja wechseln. Es steht vielmehr stets das Pronomen *adas* in seinen verschiedenen Casus, an dessen Stelle, wie Kâtâyâna in seinem sūtra lehrt, der jedesmalige Name einzuschieben ist.

**) Siehe Vâj. S. spec. II, 148. 149. 212. 213. Wäre hier wirklich ein König Arjuna zu verstehen, so würde schwerlich die Erinnerung an denselben zur Zeit des Brâhmana so gänzlich verschwunden gewesen sein, dass ihn dasselbe hätte mit Indra identificiren können.

***) Lassen hat Gleiches von Krishna vermuthet: dass aber Krishna Devakîputra eine wirkliche Existenz gehabt hat, scheint aus Chândogya V, 17 hervorzugehen, wo derselbe von Ghora Ângirasa belehrt wird: auf diese Stelle hatte schon Colebrooke II, 197 aufmerksam gemacht. Nach der Âtmaprabodha-Up. (Anquetil II, 163. Colebr. I, 112) war Krishna Devakîputra Madhusûdana „ε τῶν scire τὸν âtma doctus factus et doctos amicos habebat.“ Krishna Ângirasa erscheint unter den Lehrern des Kaush. Br. 30, 9. Ein Krishna ist unter den Rishi des Rik: ihm gehört VIII, 9, 5 — 8 (neben Viçvaka Kârshni). X, 3, 13. 4, 1. 2. Als Asura erscheint ein Krishna Riks. I, 101, 1. 116, 23. 117, 7. — Ghora Ângirasa wird Kaush. Br. 30,

damals die Verbindung der beiden Völker der Kuru und Pancâla eine sehr innige war, und wir finden diese Beobachtung durch das Çatap. Br. aufs vollste bestätigt, das seinem Hauptinhalte nach unter ihnen entstanden zu sein scheint, da mehrere der Hauptautoritäten desselben (Kuçri, Upaveçi, Aruza, Uddâlaka, Çvetaketu, Ushasta, Kusurubinda, und vielleicht sogar Yâjnavalkya selbst) diesem Brudervolke angehören: I, 7, 2, 8 wird eine Vorschrift ausdrücklich nur darum einer andern gleich guten vorgezogen, weil es so der Brauch der Kurupancâla sei. Wenn das Brâhmana III, 2, 3, 15 die Kurupancâla nach der nördlichen diç zu setzen scheint, so ist dies im offenbaren Widerspruche mit XI, 4, 1, 1 folg. wo sie ja eben den Udiciya gegenüberstehen, und mit den Sitzen die sich sonst für sie ergeben: die Stelle lautet: *udicim eva diçam pathyayâ svastyâ prâjânans* (s. oben p. 153 n. aus dem Kaushit. Br.) *tasmâd atrottarâhi* *) *vâg vadati Kurupancâlatra, vâg ghy eshâ nidânenodicim hy etayâ diçam prâjânann, udici hy etasyai dik*: auch im Ait. Br. VIII, 14 werden die K. nach dem mittleren Indien gesetzt (nebst den Vaça und Uçinara): es wird also Kurupancâlatrâ hier nicht durch „bei den Kurupancâla“, sondern etwa durch „wie bei den K.“ zu übersetzen sein, so dass wir die Angabe hier fänden, dass man in der nördlichen Himmelsgegend dieselbe Sprache redete, als bei den K. Eine andere Stelle, V, 5, 2, 5 lehrt uns, dass die Kurupancâlakönige hauptsächlich es waren, die als Zeichen ihrer Oberherrschaft mit dem Râjasûya opferten, was wir schon aus der angeführten Stelle aus der Kânva-Çâkhâ der Vâjas. Sanhitâ schliessen konnten: *tad dha smaitat purâ Kuru-*

6 als *adhvaryu* der Âditya und in der *Anukramanî* als *Rishi* von *Rik*. III, 3, 7, 10 angegeben. —

*) Sâyana liest übrigens blos *uttarâ* und erklärt die Stelle durch: *Kurupancâlâkhyeshu janapadeshu uttarâ uccatarâ vâg vadati, bbriçam çabdayate atyunatabhâshanasya tatropalambhât*.

pancâlâ âhuḥ „ritavo vâ asmân yuktâ vahanty (in unsern Kriegszügen, dem Comm. nach), ritûn vâ prayuktân anucarâma iti". yad eshâm râjâno râjasûyayâjina âsus, tad dha sma tad abhyâhuḥ. Sâyana im Commentar citirt dabei eine längere Stelle aus dem Taittiriyakam (wol aus dem Brâhmana, da ich sie in der Sanhitâ nicht gefunden habe), worin ebenfalls die Kurupancâla als maassgebend erscheinen. — Die Brâhmana der K. waren ihrer Weisheit wegen berühmt XI, 4, 1, 1 folg. (s. oben), sie wanderten überall umher sich heilige Kenntniss zu erwerben, und waren besonders zahlreich an dem Hofe des Videha-Königs Janaka Vrih. Âr. II, 6, 1. III, 7, 20 (= III, 1, 1. 9, 19 Kânva) siehe oben p. 173. —

Der Name Pancâla bezeichnet wol ein aus fünf Stämmen vereinigtcs Volk? oder ist etwa panca mit pankâ zusammenzubringen *)? pancâla Sumpfland bezeichnend? Der alte Name des Volkes ist Krivi XIII, 5, 4, 7: so hiess es wol in seiner früheren westlichen Heimath und hat wol erst in seinen östlichen Sitzen den andern Namen angenommen? Einer ihrer Könige, der in Paricakrâ wohnte, hatte das Pferdeopfer gebracht: aus den zu seiner Verherrlichung gesungenen Liedstrophcn sind uns zwei an der eben genannten Stelle des dreizehnten Buches aufbewahrt, siehe Vâj. S. spec. II, 209. Der Textcodex liest den Namen der Stadt: Parivakrâ, der Commentar aber: Paricakrâ, welche Lesart ich vorziehe im Hinblick auf Ekacakrâ, welche Stadt nach M. Bh. I, 6094. 6428. 6928: Lassen Indien I, 664 südlich von der Gangâ und an der südlichen Grenze der Pancâla, also in der Nähe von Kâmpîla (s. oben) lag. Eine andere Stadt der Pancâla scheint sich aus dem Namen des Proti Kausurubindi Kau-

*) Ein Lehrer Pânçi wird zweimal im Çat. Br. citirt: I, 2, 3, 9 und II, 1, 4, 27.

çâmbeya XII, 1, 6, 13 zu ergeben, Kauçâmbi nämlich *), die spätere Vaterstadt des Vararuci Kâtyâyana, welche nach dem schol. zu Pân. III, 3, 136 zwei Tagereisen von Pâtaliputra entfernt, und nach Hitopad. 27, 22. 28, 1 Gaudavishaye lag s. Lassen I, 604. — Noch ein anderer Pancâlakönig, Çona Sâtrâsâha (gana dhûma), auch Kokapitar genannt, hat das Açvamedhaopfer gebracht: drei Liedstrophen handeln von ihm XIII, 5, 4, 16—18: die Zahl der Rosse (Taurvaçâh genannt = „aus Turan“?) und Streiter, die das umherschweifende Opferpferd begleitet haben sollen, wird daselbst, jedenfalls sehr übertrieben, auf 36000 angegeben. Im Aitar. Br. VIII, 23 (Colebr. I, 42) erscheint ein Durmukha **) Pâncâla, der, obwol nicht König (râjâ san: Colebrooke ist zu korrigiren) doch mit Hülfe der ihm von Brihaduktha verliehenen Kenntniss subdued the whole earth around and traversed it every way. — Als Zeitgenossen des Janaka haben wir p. 175 den Pancâlâfürsten Pravâhana Jai- vali aus Vrih. Âr. V, 2 Chândogya VII, 3 und III, 8 kennen gelernt, der den Âruni und dessen Sohn Çvetaketu über Tod und Wiedergeburt, so wie den Silaka Çailâvatya und den Caiki- tâyana Dâlhbhya, ebenfalls zwei Brâhmanen, über den udgitha be- lehrte. — Çikhandin ***) Yâjnasena, im Epos der Sohn des Pan- câlakönigs Drupada Yajnasena und der Bruder der Draupadi, er- scheint Kaushit. Br. 7, 4 als Brâhmana (?) und Freund des Ke- çin Dâlhbhya, Ula Vârshnivridha (ein Ula Vâtâyana ist Rishi von Rik. X, 12, 38.) Itat Kâvya (ein Italo Bhârgava ist Rishi von Rik. X, 12, 20) und wird mit diesen durch einen goldenen Vo- gel unterrichtet. — Ein Pancâla Bâbhavya (s. p. 173 n.) wird

*) Nach gana nadi: indess könnte nach gana çubhra das Wort auch von Kuçâmba gebildet sein.

**) So heisst einer der Brüder des Duryodhana M. Bh. I, 2728. 2730.

**) Çikhandinyau apsarasau sind Rishi von Rik. IX, 7, 1. 2.

im *Rik. Prâtiçākhyā* als Verfasser des Wortkrama angegeben, s. Roth zur Lit. p. 18. 65. Im *gana kârta* erscheinen *Çaitikāxa-Pâncāleyās*. —

Zahlreicher noch sind die Data über das Kuruvolk und seine Könige. Es sei mir verstattet, hier auch die im Epos als Stammväter und Vorfahren der Kuru genannten Könige, die Fürsten des Mondgeschlechtes dazu zu rechnen. Die drei ersten hier zu nennenden Namen scheinen nur der Mythe anzugehören, und sich nicht auf wirklich historische Personen zu beziehen. Zuerst nämlich *Manu*: *manu* heisst ursprünglich der messende (*√mā* = *√man*), theils nämlich in geistiger Beziehung, also der denkende, weise, der Mensch, theils in physischer Hinsicht, also der Zeit messende, der Mond. Der regelnde Mond und der denkende Mensch sind in der Mythe zu einem regelnden König geworden, der als der Urquell alles menschlichen Rechtes, aller staatlichen Ordnung gilt, und als der Vater und der Lehrer der Menschen, die nach ihm *mānava*, *mānusha*, *manushya* genannt sind. Zu ihm, dem Monde, steigen die Seelen der Abgeschiedenen hinauf, er ist der Richter über ihre Thaten, der Minos der Griechen, doch tritt er dies Amt später seinem Bruder *Yama* ab, der gleich ihm als Sohn des *Vivasvat*, der Sonne, erscheint. Burnouf hat an der schon mehrfach angeführten Stelle in der Einleitung zum dritten Bande seiner Ausgabe des *Bhāgavata-Purāṇa* ausführlich über die Bedeutung des Wortes *manu* in den Hymnen des *Rik* gehandelt und nachgewiesen, dass es daselbst noch appellativ ist: er geht aber zu weit, wenn er behauptet, dass es noch nicht *nomen proprium* sei, die vergleichende indogermanische Mythologie wird schwerlich den König *Manu* von dem König *Minos* (um nichts weiter anzuführen) trennen lassen: es muss vielmehr die beiden zu Grunde liegende Vorstellung sich schon vor der Trennung der Indogermanen gebildet haben. In

der *Sanhitâ* des weissen *Yajus* finde ich zwei Stellen *), wo *Manu* ziemlich sicher als nomen proprium zu fassen ist: 11, 66 *prajāpataye Manave svāhā* und 37, 12 (*he gharmottarabhūme tvam*) *Manor açvā (vadavā) 'si*, wozu das *Çatap. Br. XIV, 1, 3, 25* einen Mythos beibringt: *açvā ha vā iyam bhūtvā Manum uvāha* „die Erde ward zur Stute und trug den *Manu*.“ Auch sonst finden sich noch andre Mythen über *Manu* im *Çatap. Br.* Die bedeutendste, die Fluthsage, ist oben behandelt: die Geschichte seines Stieres, dessen Brüllen die *Asura* vernichtete und den er auf die Bitte von deren Priestern (*Kilâtākuli*) opferte, und seiner Gattinn *Manâvi* (*Pân. IV, 1, 38*), in welche die Stimme desselben überging und die er dann auch den Bitten jener beiden gemäss opferte, worauf die Stimme in die Opfergefässe überging, von wo sie die *Asura* nicht vertreiben konnten, findet sich *I, 1, 4, 14 p. 9* meiner Ausgabe: *A. Kuhn* vergleicht damit die Geschichte des *Minotaurus*, und die Aehnlichkeit liegt auf der Hand. *Manu* war der erste, der das Opferfeuer anzündete *I, 4, 2, 5. 5, 1, 7*, das davon *Manv-iddha* heisst, welches Wort indess *Aitar. Br. II, 34* durch *imam hi manushyâ indhate* erklärt wird. Als König erscheint er *XIII, 4, 3, 3: Manur Vaivasvato rājā—tasya manushyâ viçāḥ*, hier (wie *Aitar. Br. VIII, 7*) neben *Yamo Vaivasvato rājā—tasya pitaro viçāḥ:—* und als Lehrer der Menschen und Schüler des *Prajāpati Chândogya IV, 11. X, 15. —* Die *Anukramanī* des *Kâtyâyana* zur *Riksanhitâ*, deren hier so vielfach benutzten alphabetischen Index ich *Dr. M. Müllers* Freundlichkeit zu verdanken habe, nennt drei verschiedene *Manu*:

*) In dem aus dem *Rik* aufgenommenen Verse 5, 16 (*VII, 6, 10, 3. ashṭ. 5, 6, 24*). 33, 94 (*VIII, 4, 7, 14. ashṭ. 6, 2, 33*) bedeutet *manu* Mensch: ebenso 15, 49 (nicht im *Rik*): als Beiname der Götter erscheint es 25, 20 (*Rosen 89, 7*). In dem *Vrih. Ar. I, 2, 21 (4, 10 Kânva)* aus *Rik IV, 3, 5 (ashṭ. III, 6, 15)* entlehnten Verse des *Vâmadeva*: *aham manur abhavam sūryaṣca* bedeutet es: Mond.

1, den Manu Vaivasvata als *Rishi* von VIII, 4, 7—10 (woraus Vāj. S. 33, 91. 94). 5, 1. 2. den Manu Sāmvarana Sohn des Königs Samvarana (s. Roth zur Lit. p. 143) neben Yayāti Nāhusha als *Rishi* von IX, 6, 5. 3, den Manu Āpsava neben Caxus Mānava als *Rishi* von IX, 7, 3. Von diesen ist nur einer, der Vaivasvata, unter den sieben späteren Manu (cf. Mn. I, 62), unter denen jedoch einer Cāxusha heisst, was wol zu Caxur Mānava zu stellen ist. — Die Geschichte des Çaryāta Mānava VI, 1, 5, 1 so wie über die *panca mānavāḥ* und *sapta mānavāḥ* XIII, 5, 4, 14. 23 siehe im Verlauf. — Die Erzählung von Nābhānedish/ha Mānava s. Ait. Br. V, 14. Lassen I, 520. Eine neue Erklärung des Namens Nābh. steht Vāj. S. spec. II, 98. — Ein Manutantu ergibt sich aus den Saumāpau Mānutantavyau, deren Ansicht XIII, 5, 3, 2 citirt wird und aus dem Namen des Aikādaçāxa Mānutantavya Aitar Br. V. 30. — Ausser dem Gesetzbuch, das seinen Namen trägt, wird dem Manu auch ein çrautasūtram zugeschrieben, das zum Taittiriya gehört, unter dessen Schulen die Mānavāḥ sich genannt finden (s. oben p. 69. 80.). — Der zweite dieser mythischen Fürsten des Mondgeschlechtes, den wir im Brāhmaṇa finden, ist Purūravas, der angebliche Enkel des Manu. Sein durch das Epos und das Drama bekannter Liebeshandel mit der Apsaras Urvaçi wird XI, 5, 1, 1 folg. erzählt *). Dr. M. Müller versteht unter Purūravas die Sonne, unter Urvaçi die Morgenröthe, welche letztere eigentlich zu den (Gandharven) Sternen der Nacht gehört und daher nur kurze Zeit mit der Sonne vereinigt bleiben kann, fliehen muss, sobald sie dieselbe nackt erblickt. Die nähere Ausführung werden wir in Müllers Prolegomenis zum *Rik* erhalten, woraus er so freundlich war, mir diese Deutung mitzutheilen. Purūravas kommt in seinem Suchen nach der verschwundenen Urvaçi auch *) Und zwar in genauer Uebereinstimmung mit dem Vishnupurāṇa.

nach dem See anyatahplaxà im Kuruxetra, auf welchem sie mit ihren Gefährtinnen den Apsarasen in âti-Gestalt umherschwimmt: âti ist ein Wasservogel (cf. Vāj. S. 24, 34. etwa ursprünglich anti? unser Ente lat. anat?): man denkt hier alsbald an unsere deutsche Sage von den Schwanenjungfrauen, die auch nach Belieben durch einen Schleier *) ihre Gestalt wechseln. Wie alt **) übrigens und tief eingedrungen die Vorstellung von der Liebenschaft des Purûravas und der Urvaçi ist, ergiebt sich am besten aus dem obscönen Gebrauche, der davon in der Vājas. S. 5, 2 (p. 126 meiner Ausgabe) s. Lassen I, 732 n. gemacht worden ist ***). Morgenröthe und Sonne schaffen neue Kraft, neues Leben und daher erklärt sich denn wol auch der Name ihres Sohnes Âyus (Kraft, Leben), der an der angeführten Stelle der Vājas. S. ebenfalls genannt wird, im Fall er nicht daselbst noch in seiner ursprünglichen Bedeutung †) zu nehmen ist, worauf die Worte des Çatap. Br. III, 4, 1, 22 und der ceremonielle Gebrauch des Verses zu führen scheinen: der Name des Sohnes wäre dann später erst aus diesem Verse selbst entstanden. — Ein andrer

*) Der aber in der indischen Vorstellung, den Dramen Vikramorvaçi und Çakuntalâ nach, nur unsichtbar macht, wovon er Tiraskarizî heisst.

**) Lassen hat durch eine allerdings etwas kühne Coniectur versucht, den Namen des Purûravas im Megasthenes herzustellen: Z. für die K. des M. V, 253. Indien I, 509.

***) Ein bestimmtes Opferfeuer wird durch Reiben zweier Hölzer entzündet: man nimmt ein Stück Holz mit den Worten: „Du bist des Feuers (cunnus) Geburtsort“, legt darauf zwei Grashalme: „ihr seid die beiden Hoden“! auf diese die adharârâzi (das untergelegte Holz) „du bist Urvaçi“, salbt die uttarârâzi (das darauf zu legende Holz-scheit) mit Butter „du bist Kraft (semen, o Butter!)“, legt sie dann auf die adharârâzi „du bist Purûravas“ und reibt beide dreimal: „ich reibe dich mit dem Gâyatri-Metrum“, „ich reibe dich mit dem Trishubh-Metrum“, ich reibe dich mit dem Jagati-Metrum“: —

†) In der Nigh. III, 3 steht âyavaḥ „die stürmischen“ (?) als Name der Menschen cf. Vāj. S. spec. I, 47.

der angeblichen Nachkommen des Manu ist Çaryâta Mânava IV, 1, 5, 2 folg. Beherrscher eines grâma von Kuhhirten (gopâla) und Schafhirten (avipâla): er giebt seine Tochter Sukanyâ dem Ângirasa Cyavana Bhârgava, der durch sie unwissentlich verletzt worden war, als Sühne zur Frau. Die beiden Aṣvin versuchen vergebens, sie zu verführen, verjüngen dann ihren Gatten und erhalten dafür durch dessen Bemühen Antheil an dem Opfer / der Götter, das diese im Kuruxetra bringen. Wenn die Aṣvin nicht eine so alte Gottheit wären, würde ich diese Sage auf eine durch Cyavana geschehene Einführung ihres Cultus unter die Ârier (Götter) im Kuruxetra deuten. Dieselbe Geschichte wird nun erzählt M. Bh. III, 10315 — 10403: cf. XIV, 249: die Verjüngung des Cyavana (Cyavâna) wird gepriesen R. V. I, 116, 10. 117, 3. 118, 6. Nir. IV, 19. Die Opfer des Çaryâta werden gerühmt in einem Liede des Viçvâmitra III, 4, 13, 7 (Ashv. III, 3, 16) = Vâj. Ś. VII, 35: „indra marutva iha pâli somam yathâ Çâryâte apibah sutasya“. Dieser Vers ist es, bei dessen Erklärung das Brâhmanam obige Sage anführt. Als Lehrer der Angiras erscheint Çaryâta Aitar. Br. IV, 32: als grihapatir devânâṃ satre und als grosser König, für den Cyavana opfert, ebend. VIII, 21: Colebr. I, 41. Als Çaryâta Mânava ist er Rishi von Rik. S. X, 8, 2. Ueber seine Nachkommen siehe Wilson Vishnup. 358. —

Der vierte Fürst des Mondgeschlechtes, der im Brâhmana genannt wird, scheint nicht mehr so ganz der Mythengeschichte anzugehören, sondern wirklich historischen Charakter zu tragen: Es ist dies Bharata, der Sohn des Duṣhanta von der Apsa-

*) Cyavana Bhârgava ist Rishi von Rik. S. X, 2, 3. Von seiner Geburt und Nachkommenschaft ist im Paulomaparvan berichtet M. Bh. I, 869 seq. und 1928. 2610. Das Bhrigugeschlecht, zu dessen Ahnen er gehört, ist schon in den ältesten Theilen der Veda Gegenstand des Mythos und der Sage (bhrigu ist ursprünglich = frigen, dann Feuerpriester).

ras Çakuntalâ, der Nachkomme des (im Epos nicht genannten) ^{cf. 3. 1. 1. 1.} Sudyumnâ: über seine Pferdeopfer (M. Bh. I, 3121) an der Yamunâ und Gangâ und von seiner Herrlichkeit handeln vier Liedstrophen XIII, 5, 4, 11—14: drei derselben (1. 2 u. 4.) kehren im Aitar. Br. VIII, 23 *) Colebr. I, 42 wieder, wo noch zwei andre Verse davor stehen, welchen zufolge er zu Mashnâra (cf. im Epos den König Matinâra?) und Sâciguna, zwei unbekannten Orten **), herrschte. Ausserdem wird noch sein Sieg über die Satvat, deren Opferross er raubte, XIII, 5, 4, 21 besonders erwähnt. Als sein Opferpriester wird im Aitar. Br. Dirghatamas Mâmateya genannt, ^{cf. I, 5. 8.} von dem M. Bh. I, 4179 Langlois Rik II, 245 handelt. Zu seinen Nachfolgern gehört wol der im Epos nicht genannte ***) Çatânika

*) Der im Ait. Br. herrschenden Orthographie nach heisst er daselbst Daushshanti. Im Râmây. II, 116, 29 heisst sein Vater Dushvanta; im M. Bh. Dushmanta; Benfey Recens. v. Böhl. Chrest. p. 29 macht ihn zum Duḥsmyanta; im Drama endlich heisst er Dushyanta, wie auch Bharata selbst in Kâtyâyana's Anukramanî zum Rik (er ist Rishi von VI, 5, 3) Daushyanti genannt wird.

**) Colebrooke und nach ihm Lassen fassen auch vritraghne als Ortsnamen „in Vritraghna“, es ist aber Dativ „für den Vritrahan“ == Indra (cf. v. 9.), ich habe darum auch Vâj. S. spec. II, 210 das Wort mit kleinem Anfangsbuchstaben gedruckt: vritraghne ist oxytonon, bei Crasis mit tonlosem a wird es perispomenon.

***) Ein Çatânika wird allerdings genannt, aber nicht der Sohn des Satrâjit, sondern der Sohn des Janamejaya II, des Grossenkels des Pânduiden Arjuna: derselbe hat einen Sohn Açvamedhadatta, mit welchem die zweite Liste des M. Bh. die Aufzählung des Mondgeschlechtes schliesst: der Name dieses Sohnes bezeugt, dass auch dieser Çatânika ein Pferdeopfer gebracht hatte. Wenn derselbe Schüler des Yâjnavalkya genannt wird, so ist dies eine der vielen chronologischen Unmöglichkeiten, da Yâjnavalkya Zeitgenosse des Uddâlaka Aruṇi und dieser älter als Pându (s. oben p. 177.) ist: In Shad-guruçishya's Commentar zu Kâtyâyana's Anukramanî des Rik wird Çatânika, der Sohn des Janamejaya, gleichzeitig mit Çaunaka, dem Opferer im Nimishavalde, gesetzt, der seinerseits mit Gritsamada dem Rishi des zweiten Maṇḍala identificirt wird (!). — Die Purâna kennen mehrere Çatânika s. Wilson Vishnup. 459. 461. 462: Lassen Indien II, 72. —

Sātrājita, welcher an dem Opferrosse des Kâçikönigs Dhritarāshtra einen gleichen Raub, als Bharata an dem der Satvat, verübte und damit opferte XIII, 5, 4, 19—23: seine Hoheit preisen daselbst vier Liedstrophen (eigentlich nur drei, doch heisst die letzte der vierte Vers) und als sein Opferpriester wird im Aitar. Br. VIII, 21 Colebr. I, 40 Somaçushman*) Vâjaraⁿâyana genannt. Seine genealogische Verbindung mit dem Sohne des Du^hshanta und der Çakuntalâ ergibt sich daraus, dass im Brâhmaⁿa bei beiden Königen die Grösse und Macht der Bharata verherrlicht wird, beide demnach als diesem Volke angehörig erscheinen. Wenn der eine selbst den Namen Bharata trägt, so ist dies doch keineswegs**) so zu verstehen, als ob er der Stammvater der Bharata***) sei und dieselben nicht vor ihm existirt

*) Oben p. 174 hatten wir einen andern Somaçushma.

**) Ebenso wenig als es bei Kuru der Fall sein wird: s. Lassen I, 597. 598. kurava^h sind „die thätigen“, die Menschen, und wenn wir auch das Wort nicht Nigh. II, 3 unter den Synonymen von manushya finden, wie dies bei den Vrâtâ^h, Turvaçâ^h, Druhyava^h, Âyava^h, Yadvava^h, Anava^h, Pûrava^h der Fall ist, die in gleicher Weise ursprünglich reine Appellativa waren, dann erst Volksnamen wurden, so steht es doch III, 18 neben bharatâ^h unter den Synonymen von ritvij „Priester“. — Ob der Name des Cyrus irgendwie mit Kuru in Verbindung zu bringen ist, wie Lassen I, 597. 598 will, ist sehr fraglich: jedenfalls könnte er höchstens nur mit kuru, nicht mit Kuru verglichen werden.

***)) Ueber die Bedeutung dieses Namens ist viel gestritten. Nach dem Çatap. Br. I, 4, 2, 2. 5, 1, 8 ist bharata Name des Feuers (so auch Rik. I, 96, 3), weil es nämlich den Göttern die Opfergaben bringe. Nigh. III, 18 erscheint bharatâ^h unter den synonymen von ritvij „Priester“, weil sie ebenfalls die Opfergaben den Göttern bringen, so auch Mahidhara zu Vâj. S. 12, 34 (aus Rik VII, 1, 8, 4 asht. V, 2, 11). Der Namen der Bharata ist also, wie der der Kuru, ursprünglich appellativum und bedeutet „die Darbringer, Opferer“ und ist erst später Volksname geworden. Bhârati als Name der einen der drei Göttinnen der Rede wäre dann „die zu dem Darbringer, Priester gehörige“ Rede, also Opfergebet: weder die Erklärung Yâska's Nir. 8, 13 als „Glanz des bharata, der Sonne (nutri-

hätten: wir treffen ja dieses Volk in den Liedern des *Rik* im Penjab (s. Roth zur Lit. p. 112. 127), er dagegen herrschte an der *Gangâ* und *Yamunâ*, also nachdem jene von Westen nach Osten gewandert waren. Den im hellsten Lichte strahlenden Bharata stehen in den Liedstrophen 14 (auch im Aitar Br. VIII,

toris)" noch die von Langlois und Burnouf (*Bhâgav. Pur.* III. préf. LXXXVII) adoptirte, wonach dabei an den Bharata zu denken sei, den die spätere Fabel als Verfasser der dramatischen Regeln nennt, noch die Lassensche (*Indien* I, 767 die Göttin des Landes Bhârata!) will mir behagen. — *bhârata* als Name des Feuers *Çatap.* Br. I, 4, 2, 2 ist entweder nur eine Verlängerung für *bharata*, die den Sinn nicht ändert, oder als Patronymicum genommen, bezeichnet es „das von den *bharata* eingerichtete Opferfeuer.“ An der Stelle I, 5, 1, 7 und 8 ist es zweifelhaft, ob bei *Manushvat*, *Bharatavat* die Worte *manus* und *bharata* in ihrem ursprünglichem Sinne, als schlechthin die denkenden und die opfernden Menschen bezeichnend, aufzufassen sind, oder ob man dabei nicht vielmehr an die beiden mythischen Könige *Manu* und *Bharata* zu denken hat. — Im scholion zu *Pân.* IV, 2, 56 wird *bhârata* ein Kampf genannt, dessen Kämpfer die *Bharata* sind. Lassen *Indien* I, 691. 836 bezieht dies auf den im *M. Bhârata* geschilderten Kampf zwischen den beiden *Bharata*-geschlechtern der *Kuru* und der *Pancâla*, und dies ist allerdings wahrscheinlich, wenn das Wort sich freilich auch an und für sich eben so gut auf die im *Rik* geschilderten Kämpfe der *Bharata* (siehe Roth zur Lit.) beziehen kann: aber für das Vorhandensein des *Mahâ-Bhârata* zur Zeit des *Nanda*, wie Lassen will, ergibt sich aus dem Beispiel des Scholiasten gar nicht das Geringste, abgesehen davon, dass *Pânini* selbst noch durchaus nicht sicher als *Nanda's* aequalis erwiesen ist. Lassen fasst nämlich das Beispiel des Scholiasten als ein Zeugniß des *Pânini* selbst, und ist dies einer der gewichtigsten Fälle, wo man wie bisher gebräuchlich (siehe auch Lassen II, 501) den *Pânini* mit seinem Scholiasten verwechselt hat. Die Beispiele des Scholiasten gehen allerdings in der Regel auf das *Mahâ-bhâshya* zurück, aber so lange dies nicht entschieden als Quelle für ein bestimmtes Beispiel nachgewiesen ist, darf man keine Schlüsse auf dasselbe gründen. Eine Durcharbeitung des *Mahâ-Bhâshya* in dieser Hinsicht, besser natürlich noch eine Herausgabe desselben, ist darum ein dringendes Bedürfniss. Für *Pânini's* Zeit selbst (also angeblich auch für die des *Nanda*) würden übrigens freilich auch die Beispiele des *Mahâbhâshya* nichts Beweisendes haben, sondern nur für die Zeit dieses Werkes selbst, die bis jetzt eben so wenig feststeht.

23) und 23 *) die panca mânavâh und die sapta mânavâh gegenüber. Für den ersteren Ausdruck bietet sich als Analogie das alte panca janâh dar, welches Kuhn Hall. Allg. Lit. Z. 1846 p. 1086 auf das von Roth p. 132 etc. im Penjab nachgewiesene Fünf-Stämme-Volk gedeutet hat. Wir werden auch hier wol eine dergl. Fünfeinheit zu verstehen haben, und unwillkürlich denkt man an die Pancâla, die ja mit den Kuru die Nachkommen und Erben der alten Bhârata sind, welche nach ihrer Einwanderung von Westen her in die östlichen Sitze auch die neuen Staaten der Kuru und Pancâla (früher Krivi genannt) gründeten. Zu den sapta mânavâh findet sich kein dergl. Anhaltspunkt, und als blosse Vermuthung möchte ich annehmen, dass, wenn etwa wirklich unter den panca mânavâh die Pancâla verstanden sind, unter den sapta mânava die Kuru-Pancâla zu verstehen sein möchten. Wir werden unten noch einer andern Vereinigung mehrerer Völkerschaften zu einem ihrer Zahl nach benannten Reiche begegnen, eine Erscheinung, die schon Roth in der Z. der D. M. Gesellschaft I, 81 folg. in ihren Ursachen und Folgen besprochen hat.

Zunächst ist nun von den dem Brâhmana und Epos gemeinschaftlichen Königen des Mondgeschlechtes zu nennen Janamejaya Pârîkṣita (niemals im Br. Pârîkṣita) in Âsandivat (Pân. VIII, 2, 12), der sich nach XIII, 5, 4, 1—3 und Aitar. Br. VIII, 21. Colebr. I, 40 nebst seinen drei Brüdern Bhîmasena, Ugrasena, und Çrutasena durch Pferdeopfer so auszeichnete, dass sie (die

*) v. 14 lautet: die Grösse des Bharata nicht frühere, nicht spätere Leute (erreichten), nicht erreichten (sie) die fünf Mânava (Colebr. the five classes of men), wie den Himmel nicht der Sterbliche mit seinen Armen (berühren kann). v. 23 lautet ebenso, nur dass daselbst statt „des Bharata“ „der Bharata“ und statt „die fünf mânava“ „die sieben mânava“ steht. Das Aitar. Br. liest mahâ karma statt mahad adya und hastâbhyâm statt bâhubhyâm (v. 23 hat paxâbhyâm).

Pārixita, Pārixitiya) Vrih. Âr. III, 1 (III, 3 Kānva), an einer auch sonst äusserst merkwürdigen Stelle, als Prototyp der aṣva-medhayājinaḥ gelten. Das Çatap. Br. nennt als Priester des Janamejaya bei dem Pferdeopfer den Indrota Daivāpa *) Çaunaka (wird auch XIII, 5, 3, 5 citirt), das Aitareya Brāhmaṇa dagegen den Tura Kāvasheya **). Janamejaya's Reichthum an herrlichen Pferden und die bei ihm für dieselben angewandte Sorge war sprichwörtlich geworden, was sich aus dem XI, 5, 5, 13 stehenden ṣloka ergibt: samānānt sadam uxanti hayān kāshthabhrīto yathā | pūrnān parisrutaḥ kumbhān Janamejayasādane ||. Im

*) Ein anderer Devāpi als der Vater des Indrota ist der Sohn des Rishishena und Bruder des Çamtanu, selbst aus dem Geschlecht der Kuru nach Yāska, welcher Nir. II, 10—12 zwei Verse aus dem Liede des Devāpi Rik X, 8, 8 und den dazu gehörigen Mythus beibringt. Ein dritter Devāpi endlich, aus diesem zweiten vielleicht entstanden, scheint der im M. Bh. genannte Sohn des Pratipa, Bruder des Çamtanu, Grossonkel des Dhritarāshtra und Pāndu zu sein: siehe Lassen Indien I, Anhang p. XXV. Ich möchte ihn als dritten fassen, so- wol weil er einen andern Vater hat, als der zweite, als weil es mir misslich scheint in der Rik-Sanhitā einen (allerdings nur) angeblich nur um zwei Menschenalter von den Pānduiden getrennten Fürsten genannt und Lieder darin zu finden, die von ihm herrühren sollen. Sindhuvīpa, der M. Bh. IX, 22, 85 neben dem (zweiten) Devāpi Ârshishena erscheint, ist ebenfalls schon seinem Namen nach s. Lassen I, 750 einer der ältesten Rishi: ihm gehört Rik. X, 1, 9 (wo- raus Vāj. S. XI, 38 [?] 50—52): und da wir bei Janamejaya sehen, wie entschieden das M. Bhārata sich in seinen einzelnen Theilen selbst widerspricht, so kann ich nicht umhin darin, dass dasselbe den Devāpi zum Grossonkel des Pāndu und Dhritarāshtra macht, nur das Bestreben zu finden, dieselben in das möglichste Alterthum hinauf zu versetzen.

**) Das Aitar. Br. setzt denselben noch zweimal IV, 27 und VII, 34 in Verbindung mit Janamejaya. Er ist eine der Auktoritäten des Çatap. Br., da er nach X, 6, 5, 9 das agnirahasyam (das zehnte Buch) von Prajāpati erhalten, und an Yajnavacas Rājastambāyana überliefert hat. Çandilya berichtete von ihm IX, 5, 2, 15, dass er in Kāroṭi (?) zuerst das heilige Feuer richtig angelegt habe. — Sein Ahn Kavasha Ailusha ist Rishi von Rik. X, 3, 1—5: siehe noch Roth zur Lit. p. 133. 134.

Aitar. Br. VIII, 11 (Colebr. I, 37) preist Janamejaya selbst seine Herrlichkeit: in derselben Schrift VII, 27 wird ein Streit erwähnt, den er mit dem Priestergeschlecht der Bhūtavira, einem Stamme der Kaçyapa hatte, und der durch die Vermittelung der Asitamrīga, die demselben Geschlechte angehörten (s. oben p. 38. 39 über ihre Nachkommen), geschlichtet wurde. — Nach M. Bh. I, 662 folg. opfert der Janamejaya, dessen Brüder Bhīmasena, Ugrasena, Çrutasena waren, also der Urenkel des Kuru, der Vater des Pāṇdu nach der ersten Stammtafel der Kuru M. Bh. I, 3745, das Schlangenopfer, bei welchem ihm als dem Urenkel des Arjuna, nach der zweiten Stammtafel, von Vaiçampāyana die Geschichte der Pāṇdu erzählt wird*): dies ist in der That ein grossartiger Widerspruch! der sich wol nur lösen lässt, wenn man annimmt, dass die zweite Stammtafel, und die Einleitung des M. Bhārata zur grösseren Verherrlichung der Pāṇduiden den berühmten König Janamejaya zu deren Nachkommen gemacht haben. — Das Aitar. Br. VIII, 21 Colebr. I, 41 nennt noch Yudhānçra ushzi Augrasenya als berühmten König und Opferer. und als seine Priester den Parvata und Nārada**). Stammt die-

*) Vaiçampāyana's Sohn Sauti hat diesen Vortrag gehört und wiederholt ihn dann später bei dem Opferfeste des Çaunaka, welcher mit Janamejaya's II Sohne Çatānika gleichzeitig ist, s. p. 199.

**) Beide treten, wie schon oben bemerkt als Rishi des Rik auf, Parvata VIII, 2, 7 und Nārada VIII, 3, 1 als Kāṇva, beide zusammen IX, 7, 1. 2 als Kāçyapau. Im Aitar. Br. VII, 13 sind sie die Priester des Hariçcandra Vaidhasa Aixvāka (s. M. Bh. II, 489), VIII, 21 Priester des Āmbashthya, VII, 34 Lehrer des Somaka Sāhadevya, Sahadeva Sārṇjaya, Babhru Daivāvridha, Bhīma Vaidarbha und Nagnajit Gāndhāra. Im M. Bh. I, 7011 werden sie nebst dem Viçvāvasu die drei besten Gandharven genannt, so auch Parvata allein II, 406. Nach I, 2048 waren sie nebst vielen anderen Rishi beim Schlangenopfer des Janamejaya. Ueber Parvata's Sohn Daxa siehe unten. Nārada ist Lehrer des Dushyanta, Vālmiki, Freund des Krishṇa, Verfasser eines Bhārata für die Götter, eines Mānavam dharmaçāstram in 12000 çloka's, Erfinder der Laute etc. etc.

ser Fürst von Ugrasena dem Bruder des Janamejaya ab? oder von einem andren Ugrasena? Letztres ist wahrscheinlicher, da ich im Vishnup. 436 einen Yuddhamushî als Sohn eines Ugrasena genannt finde, dessen Vater nicht Parixit, sondern Âhuka heisst.

Der letzte der im Epos und Brâhmana genannten Fürsten des Mondgeschlechtes ist Valhika *) Prâtipiya, Kauravyo râjâ XII, 9, 3, 3 (prap. 4, 5, 3): Bahlika heisst in der zweiten Stammtafel der Pându der Grossonkel des Dhritarâshtra und Pându s. Lassen Indien I, 597. 659. Wenn Lassen p. 594 annimmt, dass er und seine Brüder (Devâpi und Çâmtanu) die letzten ächten Kauravya seien, so muss dies als eine etwas missliche Behauptung erscheinen, da wir ja eben zur Zeit des Çatap. Br., also jedenfalls eine geraume Zeit nach dem darin genannten Könige, die Kurupancâla in voller Blüthe sehen: indess sind es allerdings nicht die Kuru allein, sondern die Kuru in ihrer Verbindung mit den Pancâla. Wenn nun der Gegenstand des Mahâ-Bhârata (s. Lassen p. 692) eigentlich eben nur der Kampf zwischen diesen beiden Völkern ist, so könnte man zwar vermuthen, dass aus diesem Kampfe erst ihre Verschmelzung zu einem Volke, nachdem sie bis dahin getrennt waren, hervorgegangen sei, aber abgesehen von der praktischen Unwahrscheinlichkeit einer solchen Annahme, wäre es auch unerklärlich wunderbar, dass im Brâhmana gar keine Erinnerung daran sich findet, und ist es je-

*) So die codd., auch im Atharvan (cf. Roth zur Lit. p. 38.). Die Wurzel *valh* neben *varh* (*vardh*, trennen) und *vrih* erscheint ziemlich häufig in den Brâhmana, es scheint somit vorzuziehen den Namen Valhika von ihr abzuleiten, und nicht Vahlika zu schreiben. Daneben hat man aber jedenfalls wol den Namen Bâhlika (aus Bâkhdhi Lassen I, 432: die Form Vâhli findet sich Râm. I, 6, 24 Gorr. „vâhlija-Pferde“) für die Bactrer zu statuiren, der aber häufig mit Valhika verwechselt sein mag, da wir oft Bâhlika treffen, wo es sehr schwer fällt an Bactrer zu denken.

denfalls natürlicher und liegt näher anzunehmen, dass der Kampf, der ja zudem im Epos fast mit der Vernichtung der beiden Völker endet, ihrer vorher bestandenen innigen Vereinigung ein Ende machte. Der grosse Krieg, den das Mahâ-Bhârata beschreibt, wäre demnach (anders Lassen I, 750. 757.) einer späteren Periode angehörig, als die Redaktion des Çatap. Brâhmana: doch würde der Zeitunterschied schwerlich ein grosser sein: wir haben ja auch schon oben im Epos selbst die Vorstellung gefunden, dass Pându *) na cirât nicht lange nach Âruzi Uddâlaka, einem der Hauptlehrer des Çatap. Br., gelebt habe. Was die Trennung und den Kampf der beiden Völker eigentlich veranlasste, ob etwa blos Territorialstreitigkeiten oder nicht vielmehr Cultusverschiedenheiten, darüber lässt sich noch nichts bestimmen. Als Vermuthung möchte ich es aussprechen, dass die Kuru den Rudra (= Çiva)-kultus, die (Pându) Pancâla den Indra (= Vishnu)-kultus vertreten. Die Verdienste der letzteren um den Krishnakultus hat schon Lassen hervorgehoben. Ob Lassens Auffassung der Pându als Einwanderer von Nordwesten her und des Bahlîka (in der älteren Form Valhîka) als bactrischen**) Königs die richtige sei, wage ich weder zu bejahen noch direkt zu verneinen. Ist Arjuna übrigens wirklich nur eine Personification Indra's (s. p. 190), so steht es überhaupt schlimm um seinen historischen Charakter. — Von Valhîka wird nun an der angeführten Stelle des Brâhmana berichtet, dass er davon hörte, wie Cakra***) Sthapati sich verschworen habe den Dush-tarîtu Pauzsâyana, der von dem Daçapurushamrâjya vertrieben

*) Der Name Pându findet sich nirgendwo in den Brâhmana, wol aber das Wort in der Bedeutung weiss Vrih. Âr. II, 3, 10 (6 Kânva) und pândura II, 1, 3. 15 (Kânva).

**) Dagegen siehe Lassen selbst in seiner Prâkritgrammatik p. 23. 37 n.

***) Ushasta Câkrâyana (cf. Vrih. Âr. III, 4.) ist nach Chând. III, 10 ein Kuru.

war, durch das Sautrâmanîopfer zum König der *Srinjaya* zu machen und sich so an ihnen zu rächen dafür, dass sie ihn, der von der *Revâ* herüber kam (?) zurückgestossen *) hatten: und dass er sich auf den Weg machte des *Câkra* Opferkenntniss zu prüfen. *Câkra* bestand die Probe so wohl, dass *Valhika* umkehrte und ausrief (v. 13): *na tad asti yat Srinjayânâm râshtram, Dushtaritos tad adya, tathâ 'yam Câkra Sthapatir yajne 'kar iti*. Unter der Prüfung im Opferritual werden wir wol einen ganz ehrlichen Kampf zu verstehen haben, *Valhika* nahm sich der bedrängten *Srinjaya* an, konnte ihnen aber nicht helfen. Dieses Volk erscheint nämlich auch sonst noch mit den *Kuru* verbunden, da ja *Devabhâga Çrautarsha* **) durch die Kraft des *Dâxâyana*opfers gleichzeitig Oberpriester (*purohita*) in den beiden Reichen (*râshtra*) der *Kuru* und der *Srinjaya* geworden war nach II, 4, 4, 5 (prap. 4, 1, 5). —

Die letzte Erwähnung von Gliedern des Kurugeschlechtes im Çatap. Br. geschieht *Vrih. Âr. IV, 4. (V, 1 Kânva)*, wo die Ansicht eines *Kauravyâyaniputra* geltend gemacht wird. Endlich erscheint auch unter den *Rishi* des *Rik* ein *Kurusuti* oder *Kurustuti* (der Name ist ungleich geschrieben) aus dem Geschlecht der *Kânva*, ihm gehört VIII, 8, 7—9 (*ashl. VI, 5, 28. 29*), woraus *Vâj. S. 8, 39* entlehnt ist.

Gehen wir nun gleich zu dem eben vorhin genannten Volke

- *) Die Stelle ist mir übrigens dunkel; sie lautet: *Dushtaritar ha Paunsâyanaḥ | daçapurushamrâjyâd aparuddha âsa, Revottarasam u ha pâ-tavam Câkram sthapatim Srinjayâ aparurudhuḥ | sthapati* heisst nach *Kâtyây. 22, 11, 11* ein *Vaiçya* oder irgend ein anderer (nach *Kâty. I, 1, 12* kann es sogar auch ein *Nishâda* sein), der das *gosava*-Opfer gebracht hat, nachdem ihn seine *viçah* zum Oberhaupt gemacht haben.
- **) Welcher der im *Aitar. Br.* herrschenden Orthographie noch als *Çrautarishir Devabhâga* daselbst VII, 1 als erster Seher einer Cere-monie genannt wird.

der Srinjaya zurück. Ausser Devabhāga wird als eifriger Opferer noch Suplan Sārñjaya genannt, welcher sich von Pratidarça Aibhāvata Çvaikna das Dâxâyanaopfer II, 4, 4, 3 und das Sau-trāmaniopfer XII, 8, 2, 3 (prap. 4, 1, 3) lehren lässt: er führte ersteres bei den Srinjaya ein, die ihn deshalb Sahadeva nannten und verhalf ihnen zu Zahl und Heil: ye 'yam*) *Srinjayânām* prajātir yā çrīr, etad babbhūva. Im Aitar. Br. VII, 34 werden Sahadeva Sārñjaya und Somaka Sâhadevyā als Schüler des Parvata und Nārada und schon im dritten Buche des *Rik* (Langlois II, 130. 247) als Fürsten gerühmt (*Srinjaya* als Sohn des Devavāta). Im Rām. I, 47 erscheinen *Srinjaya* und sein Sohn Sahadeva**) als Könige vom Geschlecht der Ixvāku in Viçâlā s. Lassen I, Anhang p. XVI. und Somadatta der Enkel des Sahadeva als der Zeitgenosse Rāma's! Da Viçâlā im Norden der Gangā liegt, s. Lassen I, 136, so passt es nicht gut hieher zu unsern der Revā, wie es scheint, benachbarten *Srinjaya*, und *Srinjaya* und Sahadeva mögen in den Stammbaum Viçâlā's wol bloß in maiorem dei gloriam aufgenommen worden sein. *Srinjaya* erscheint M. Bh. I, 223 unter den alten Königen, die nach höchstem Glück und Ruhm auf Erden doch endlich kâlavaçam gatāh, so auch II, 326. Auch ein Sauvīrakrieger heisst so im Draupadipram. 2, 11 (ed. Bopp.). Die *Srinjaya* erscheinen I, 5476 als die Bundesgenossen der Pancāla. Im Vishnup. p. 354. 436. 443. 454 sind mehrere Çrinjaya***) genannt:

*) Zur Zeit des zweiten Buches des Çatap. Br. waren die *Srinjaya* also noch blühend? zur Zeit des zwölften dagegen, s. p. 207, war ihre Macht gebrochen.

**) Ein andrer Sahadeva im M. Bh. ist der König von Māgadha Lassen I, 672. 701: auch einer der Pāndava trägt ja diesen Namen: siehe ferner *Rik*, I, 100, 17.

***) Ueber den Uebergang von s in ç siehe oben p. 182 und Lassen I, 617, der auch çūra (aus svāra = ᾠρα?) dazu rechnet: siehe aber Vāj. S. spec. II, 69 über die Wurzel çu: çūra entspricht dem *κουρος*.

Wilson nennt sie a people in the northwest (!): p. 193 n. mit den Beinamen *ghataçrinjaya* oder *putiçrinjaya*. —

Was unter dem den *Srinjaya*, wie es scheint, benachbarten *Daçapurushāmrāja*, zu verstehen ist, von welchem *Dushtaritu* *Paunsāyana* vertrieben „*aparuddha*“ war, ist ungewiss. Ich denke zunächst an die *Daçârna* des Epos, die ja in *Mâlava* an der *Betwah* wohnten und deren Reich sich nach dem *Mâlavi-kâgnimitra* p. 7, 20 einst südlich bis an die *Narmadâ* (*Revâ*) erstreckte. Es war übrigens dieser Landstrich auch später noch, wol weil er seiner Fruchtbarkeit wegen dicht bewohnt war, vielfach zertheilt, und zerschnitten, denn es gehören demselben die folgenden Namen an: das *navarâshtram* *M. Bh. II, 1110* neben den *Kuntibhojâh* an der *Carmanvati*, die *panca Karpatâh* *II, 1189* neben den *Mâlavâh*, die *Daçârhâh*, ein Name der *Yâdava* *I, 7513*: die Stadt *Daçapura Meghadût. 48* nahe der *Carmanvati*, vielleicht auch *Daçagrâma* aus den beiden *gana kumuda* und *gana kâçi* zu *Pânini*. — Woher aber der Name *Daçapuru*? — Wenn die *Daçapuru* den *Daçârna* entsprechen, so fallen mit ihnen vielleicht die *Kaiçinyah prajāh* zusammen *XI, 8, 4, 6* die von einem Könige *Keçin* abstammen, der von *Shandika* (oder *Khandika*) *Audbhâri* belehrt wird, — wenn man diese nämlich mit den *Krathakaiçika*, den Einwohnern von *Vidiçâ Mâlavikâg. 62, 8* in Verbindung bringen darf: Lassen *I, 611* rechnet dieselben zu dem Volke der *Yâdava*. Ein *Keçin Dârbhya* oder *Dâlbhya* wird auch in dem *Kaushit. Br. 7, 4* genannt, doch dem *Comm.* nach als *Rishi*, nicht als König. Er wird von einem goldenen Vogel über die nach ihm benannte *Kaiçini dixâ* belehrt. Unter seinen Freunden ist einer aus dem Stamme der *Vrishni*, und einer, wie es scheint, aus dem der *Pancâla*, siehe oben p. 193.

Andre Nachbarn der *Srinjaya* scheinen die im Epos noch nicht nachgewiesenen *Çvikna* gewesen zu sein, von denen sie

durch Suplan, wie p. 208 erwähnt, die Kenntniss mehrer Opfer erhielten. Einer ihrer Könige *Rishabha Yājñatura* opferte das *Açvamedha*; eine Liedstrophe darüber findet sich XIII, 5, 4, 15. —

Zu den Herrschern in Viçâlâ aus dem Geschlechte des *Ixvâku* wird M. Bh. XIV, 34 folg. auch *Marutta Âvixita* gerechnet, dessen Pferdeopfer und Reichthümer daselbst hoch gepriesen werden, siehe Lassen Indien I, Anhang p. XV, ebenso wie in der Liedstrophe, die im Çatap. Br. XIII, 5, 4, 6 steht und sich etwas verändert im Aitar. Br. VIII, 21. Colebr. I, 41 und im Vishnup. p. 353 wieder findet. Im Aitar. Br. wird gar nicht gesagt, über welches Land er herrschte, dagegen als sein Priester *Samvarta Ângirasa* *) genannt: im Çatap. Br. fehlt der Name des Priesters, aber der König erhält den Titel *Âyogavo* **) *râja*, König der *Ayogava* oder *Ayogu*, eines Volkes, welches ich sonst noch nicht erwähnt gefunden habe: *ayogûm Vâj. S. 30, 5* erklärt *Mahidhara* durch *ayaso gantâram* und *Sâyana* an der entsprechenden Stelle des Taitt. Br. durch *ayogyasyâ 'çâstriyasya kartâram*. Jedenfalls nimmt der *ayogû* an der angeführten Stelle der *Vâj. S.* keine vortheilhafte Stelle ein, er wird der *âkrayâ* (dem Handel, *sarvadravyakrayanâdhidevâya Sây.*) geweiht und steht neben *çûdra*, *taskara*, *virahan*, *kliba*, *punçcalû* und *mâgadha*: nach *Manu X, 12. Yājñav. I, 94. Hemac. 3, 561* und dem schol. zu *Kâtâyâ. 20, 1*, fin. ist *ayogava* und *âyogava* Name einer Mischkaste from a Çûdra man and Vaiçya women: their business is preparing unguents (*Wilson diction.*). Wir haben also hier denselben Fall wie bei den *Videha*, *Ambashtha* ***), *Mâgadha* etc. dass

*) *Rishi* von *Rik. X, 12, 21*. siehe auch *M. Bh. II, 300*.

**) In *Harisvâmins* Commentar ist bei der Erklärung dieses Wortes eine Lücke: es heisst daselbst *ayogavâ bhojayitârah*: letztes Wort ist aber offenbar die Erklärung von *pariveshtârah*: danach ist *Vâj. S. spec. II, 209* die Note zu corrigiren.

***) *Âmbashthya* Ait. Br. VIII, 21 ist ein grosser König, für den *Nârada* und *Parvata* opferten s. *Lassen I, 820. II, 173*.

ein Volk später den Namen für eine Mischkaste hergegeben hat, und zwar muss bei ayogû diese veränderte Bedeutung schon zur Zeit des dreissigsten Buches der Vâj. Sanhitâ und des Taittir. Brâhmana völlig gangbar gewesen sein. —

Benachbart ist vielleicht das im M. Bh. an dem westlichen Ufer der Yamunâ wohnende Volk der Matsya *) (s. Lassen Indien I, 127.). Einer ihrer Könige Dhvasan Dvaitavana hatte das Pferdeopfer gebracht XIII, 5, 4, 9, wo sich eine darauf bezügliche Liedstrophe findet; er wohnte aber an dem Dvaitavanam **) saras, also (siehe Lassen I, 584. 681) nahe der Sarasvati.

Von den den Matsya benachbarten ***) Satvat, haben wir schon oben aus XIII, 5, 4, 21 †) gesehen, dass Bharata Dau/zhanti ihr Opferross entführt, sie selbst also wol unterworfen haben soll. Das Aitar. Br. VIII, 14 Colebr. I, 38 weist sie dem Süden zu: ihre Könige heissen bhoja, s. Lassen Indien I, 611—13. Im Epos

*) Schwerlich steht mit diesem Volke und seinem Namen in Beziehung der matsya/ sâmmado râjâ, der Repräsentant der Fische, welcher nach XIII, 4, 3, 12 (prap. 3, 1, 12) an jedem achten Tage der 36 zehntägigen *) Wochen, in welche das Jahr eingetheilt ist, während dessen das zum Opfer bestimmte Pferd frei umherschweift, gepriesen werden soll: ihm gehören die udakecarâ viças an: die matsyâç ca matsyahanaçca versammeln sich ihm zu Ehren, wie am fünften Tage die sarpâç ca sarpavidaç ca zu Ehren des Arbuda Kâdraveya (ein Asura Rik. I, 51, 6. Ait. Br. VI, 1 als sarparishiḥ: s. auch oben p. 35. Er ist Rishi von Rik. X, 8, 4) und am neunten die vayânsi ca vâyovidyikâç ca zu Ehren des Târxya Vaipaçyata. Matsya Sâmmada wird als Rishi von Rik. VIII, 7, 8 genannt: siehe auch M. Bh. II, 320. So wenig wie mit dem Volke der Matsya, steht er wol auch mit dem Fisch der Fluthsage nicht in Verbindung?

**) Patronym. von Dvaitavana. Dvita (Âptya) ist Rishi von Rik. V, 2, 4. VIII, 6, 7. siehe Vâj. S. I, 23. Çat. I, 2, 3, 1 folg.

***) So Kaushît. Up. IV, 1 Satvan-Matsyeshu.

†) Im Comm. lies Vâj. S. spec. II, 211 n. Satvatâm Yadûnâm. Lassen will Sâtvalo yaduvançah lesen.

*) Es erinnern diese daçâha an die decani der griechischen und die daraus entstandenen dreshkâna der indischen Astronomen (Colebr. II, 316). Ist dies etwa eine alte Wocheneintheilung?

scheint Satvat, Sâtvata der Name der Anwohner von Mathurâ an der Yamunâ zu sein. Neben *Vrishni*-Andhaka-Yadu-*Daçârha*-*Çûrasena*-Held heisst *Krishna* und sein Bruder *Balarâma* auch Sâtvata (und Mâdhava): M. Bh. I, 7965 redet er selbst die *Vrishni* Sâtvata an. Dem Namen der *Vrishni* bin ich bis jetzt nur in dem Patronymicum *Vârshnivridha* an der schon mehrfach genannten Stelle des Kaush. Brâhm. 7, 4 begegnet.

In der Gegend des späteren *Vârânasi*, benachbart den *Kosala* (cf. *kâçikoçalâs* Wilson Vishnup. p. 186) und den *Videha* (cf. *kâçividehâs* Kaushit. Up. IV, 1, wohnt das Volk der *Kâçi*. Ihrem Könige *Dhritarâshtra* raubte der *Bharata*könig *Çatânika* Sâtrâjita das Opferross XIII, 5, 4, 19 folg. Das *Brâhmaṇa* fügt hinzu, dass die *Kâçi* seit dieser Zeit (tato haitad arvâk) die heiligen Feuer nicht unterhielten „man hat uns den Somatrank genommen, was sollen wir mit Feuern?“ so denkend. Schwerlich kann aber diese Abweichung von dem brahmanischen Gebrauch lange Zeit angehalten und wird wol kaum zur Zeit des *Brâhmaṇa* selbst noch stattgefunden haben *), da ja *Ajâtaçatru* der König der *Kâçi* im *Vrih. Âr. II, 1* Kaushit. Up. IV, 1. als ein äusserst brahmakundiger Fürst erscheint, der auf den Ruhm des *Janaka* von *Videha* als Schützer der brahmanischen Wissenschaft eifersüchtig und selbst darin so bewandert war, dass er den *Dripta-Bâlâki* **) *Gârgya*, einen Brahmanen, statt von ihm Be-

*) Das Praesens *âdadhate* ist wol Praesens historicum? *Harisvâmin* erklärt freilich etat durch *adyâpi* „noch jetzt“, und dies ist allerdings die gewöhnliche Bedeutung, so wie auch *arvâk* „hieher gewendet“ oft von der Gegenwart selbst gebraucht wird, s. I, 4, 2, 4. 8, 1, 25. *Vrih. Âr. IV, 2, 20* (4, 16 K.). — Im Epos finden wir nie eine Andeutung auf diese Sage und die Stadt *Kâçi* erscheint ja später immer und bis auf die heutige Zeit als die heiligste aller Städte, als das Prototyp des Brahmanenthums.

**) Die *Bâlâki* gehören nach dem schol. zu *Pân. II, 4, 66* zu den *Prâçya*, obwol nicht zu den *Bharata*.

lehrung zu erhalten, selbst belehrte. Sein Sohn Bhadrasena Ājātaśatrapa scheint dagegen desto feindseliger gegen die Brahmanen aufgetreten zu sein, da er nach V, 5, 5, 14 von Āruni verflucht wurde: der Grund ist nicht angegeben, die Stelle lautet: atho hainayā 'py abhicaret | etayā (mit dieser Ceremonie) vai Bhadrasenam Ājātaśatrapam Ārunir abhicacāra, xipram kilā 'strinuteti ha smāha Yājñavalkyo, 'pi ha vā enayendro vritrasya sthānam achinad, api ha vā enayā sthānam chinatti ya enayā 'bhicarati, tasmād u hainayā 'py abhicaret | Geschah dies nicht etwa noch zu Ajātaśatru's Lebzeiten, so kann derselbe übrigens nicht zu lange gelebt haben, da sonst dem Āruni, dem Lehrer Janaka's, des Vorbildes des Ajātaśatru, ein zu hohes Alter *) zugeschrieben würde. — Lassen (Indien I, 710. 742. II, 77, 510) nimmt an, dass dieser Ajātaśatru derselbe sei, als der Sohn des Bimbisāra und der Zeitgenosse Buddha's (unter dessen Nachfolgern auch ein Bhadrasena bei Lassen II, 83. 84 erscheint): dieser wird aber ausdrücklich König von Magadha (Rājagriha) genannt, und ich sehe durchaus keinen Grund, warum es nicht zwei verschiedene Könige dieses Namens gegeben haben soll. — Als tapfre Streiter erscheinen die Kāśi und Videha in einem Vergleiche Vrih. Ār. III, 6, 2 (8, 2 K.) In der späteren Zeit scheinen sie mit den Uçinara verbunden gewesen zu sein, denn Auçinari heisst die Tochter des Kāśikönigs und Gemahlinn des Pururavas Vikramorv. 30, 18. 19. 37, 7 (ed. Bollensen). Vielleicht sind sie also im Ait. Br. VIII, 14 (s. Lassen I, 589 n.) unter den Uçinara zu verstehen, die danach mit den Vaça und Kuru-Pancāla in der dhruvā madhyamā diç wohnen und wie diese ihre Könige mit rājan betiteln. In der Kaush. Up. IV, 1 (Uçinareshu, Satva-Matsyeshu, Kuru-Pancāleshu, Kāśi-Videheshu) erscheinen indess

*) Als die höchste Lebensdauer werden häufig 100 Jahre genannt, so Vāj. S. 13, 41 Ait. Br. VI, 2 etc.

die Uçinara getrennt und zwar ziemlich weit von den Kâçi: bei Pân. IV, 2, 118 sind sie*) zu den Bâhikâs gerechnet: es muss also ein Theil dieses Volkes in seinen alten westlichen Sitzen geblieben sein, welche demselben auch durch seine Verbindung mit den Çivi**) (der Çivi Auçinara erscheint als *Rishi* von *Rik*. X, 12, 28) gesichert sind. —

Zu den Kâçi gehört noch aus Kaushit. Up. III, 1—9 Pratar-dana Daivodâsi***), in Çankara's Commentar und in Kâtyâyana's Anukramani zum *Rik*, die ihn als *Rishi* von IX, 5, 11. X, 12, 28 angiebt, Kâçirâjâ genannt, welcher daselbst von Indra über das Wesen des prâna belehrt wird: cf. M. Bh. II, 329. Lassen I, 599. Im Kaushit. Brâhm. 26, 5 legt derselbe Daivodâsi Pratar-dana (doch ebenfalls, ohne irgend als König oder nur als Kâçya bezeichnet zu sein) den Naimishiya-*Rishi*†), deren satram

*) Der schol. zu III, 2, 81. VIII, 4, 9 nennt sie xîrapâyinas, xîrapânâs „Milchtrinkend“: sie mögen also wol eifrig Viehzucht getrieben haben.

**) Çushmîna Çai vya besiegt den Atyarâti Jânamtapi Ait. Br. VIII, 23 Colebr. I, 43, der zwar nicht König war (arâjâ san), aber doch grosse Herrschaft errungen hatte. Weil er aber seinem Priester Vâsishtha Sâtyahavya den versprochenen Lohn vorenthielt, so überliess ihn dieser seinem Geschick. Leider ist nicht das Land angegeben, dem Atyarâti angehörte. — Ein Theil der Çivi wohnte übrigens später im Dekhan am südlichen Ufer der Kâveri (Lassen I, 159) nach Daça-Kum. 153, 3.

***) Ein Divodâsa König von Kâçi gilt als erster Verkünder der Heilkunst s. Lassen Indien II, 511. 512. — Ein anderer Divodâsa ist bekannt aus Roth zur Lit. p. 113. 115. — Daivodâsi ist in Kâtyâyana's Anukram. des *Rik* auch das Patronymicum des Paruchepa (*Rishi* von I, 19, 1—20, 6 woraus Vâj. S. VII, 19. VIII, 53): siehe Nirukt. X, 42. Kaushit. Br. 23, 4 (Name des Indra).

†) Naimishiyânâm erklärt Vinâyaka durch Nimishaxetrasambandhinâm rishinâm: siehe oben p. 32 aus Pancav. br. 25, 6. Udgâtar der Naimiçyâs war nach Chând. 3, 3 Baka Dâlbhya. Naimisha heisst der heilige Wald, in dem das grosse zwölfjährige Opferfest des (angeblich mit Gritsamada zu identificirenden) Çaunaka stattfand, bei welchem (auch nach Shadguruçishya) Sauti das M. Bhârata vortrug: ist dies

upâsyadya (V syand), seine Fragen vor, deren brahman Alikayu Vâcaspatya (nochmals als solcher genannt 28, 4) sich an den sthavira Jâtûkarnya*) um Belehrung wendet. Der Naimisha-Wald liegt nach M. Bh. I, 7816 in der prâci diç. —

Wenden wir uns nun von dem madhyadeça zu dem Westen: hier ist die Ausbeute, wie schon p. 188 bemerkt eine geringe. Der Name Vâhikâh ist ebenfalls schon oben besprochen. Von Namen einzelner Völker tritt uns zunächst entgegen der der Salva (s. Lassen I, 613—15: im Epos Çâlva), welche nach X, 3, 6, 10 von Çyâparna Sâyakâyana angefeindet und besiegt wurden: die Worte lauten: etad dha sma vai tad (die Anlegung des Opferfeuers) vidvân Chyâparna Sâyakâyana âha „yad vai ma idam karma samâpsyata, mamaiva prajā Salvânām rājāno 'bhavi-shyan mama brāhmaṇā mama vaiçyā**); yat tu ma etāvat karma-naḥ samāpi, tena ma ubhayatbā (an çri und an yacas) Salvân prajā 'tirexyata (wird übertreffen)“ iti, sa esha (das Opferfeuer) eva çrir esha yaça esho 'nnādaḥ || 10 || Çyâparna***) Sâyakâyana

Opferfest etwa dasselbe als jenes satram? auch die Götter haben da einst geopfert I, 7275, wozu das (A-)nimishiyakratu Urv. 78, 19 ed. Bollensen zu vergleichen ist, wo man wol Naimishiya zu lesen hat? In der Nähe des Waldes ist der Fluss Utpalini I, 7817.

*) Wird Aitar. Br. V, 29 als Vrishaçushma Vâtāvata Jâtûkarnya genannt: die beiden ersten Namen finden sich an der entsprechenden Stelle des Kaushît. Br. 2, 9, wo aber Vinâyaka anders, nämlich Vâdhâvata, liest. Ueber den Namen Jâtûkarnya s. oben p. 55 n. Ein J. ist Lehrer eines Pârâçarya I und Schüler des Yaska und Âsurâyana Vrih. Âr. II, 6, 3 und IV, 6, 3 Kânva.

**) Evamrûpakarmanah samâpane madiyâ prajaiiva Salvadeçânām rājānaḥ katriyā brāhmaṇā vaiçyāç ca bhaviṣhyanti: Sâyana.

***) Ueber die Çyâparna siehe Roth zur Lit. p. 118. 119 aus Aitar. VII, 27: sie sind daselbst mit einem Könige Viçvântara Saushadmana in Verbindung gebracht, der sie beschuldigt pâpasya karmanah kartārah und pûtāyai vāco vaditārah zu sein: der erste Vorwurf scheint sich auf Verschiedenheit des Ceremoniells, der zweite auf Verschiedenheit des Dialectes zu beziehen. Leider ist nicht gesagt, über welches Land Viçvantara herrschte. Als Vertheidiger der Çyâparna trat der

wird noch einmal X, 5, 2, 1 als Auctorität erwähnt, und ein Sáyakâyana Vrih. Âr. IV, 6, 2 (Kânva) (als Schüler des Kauçikâyani, Lehrer des Kâshâyana). —

Von den Madra und Kekaya haben wir schon p. 179 gesehen, dass noch zur Zeit des Janaka Videha und kurz davor von ihnen aus die Kenntniss von Ceremonieen und Lehren nach dem Osten verbreitet wurde, dessen Brâhmana zu ihnen pilgerten um sich daselbst belehren zu lassen. Der König der Kekaya heisst Açvapati, gerade wie der Sehwiegervater des Daçaratha, doch scheint dieser Name bei diesem Volke nur ein Titel zu sein, den ihr König auch zu Alexanders des Grossen Zeit führte, s. Lassen Indien II, 161. Pân. IV, 1, 84. — Unter den Madra zeichnete sich als weiser Lehrer der Angiraside*) Kâpya Patanzala aus (s. oben p. 84), der Lehrer des

zu ihnen gehörige Râma Mârgaveya auf: Sâyana erklärt dies Beiwort als „Sohn der Mrigû“, ich möchte es indess lieber mit mârgava dem Namen einer unreinen Keste bei Man. X, 16 (s. Lassen I, 631. 819) in Verbindung bringen, womit die Vorwürfe, die Viçvantara seinem Geschlecht macht, eine Basis erhalten würden. Lassen fasst diesen Râma als den Paraçurâma Indien I, 719, der ja aber ausdrücklich Jamadagnisuta genannt wird, also dem Bhrigugeschlechte angehört. Die Çyâparneya stehen übrigens im gana kârtakaujapa zusammen mit den Kapi (Angirasiden?).

- *) Pânini IV, 1, 107 bemerkt ausdrücklich, dass die Nachkommen eines Kapi nur dann Kâpya heissen, wenn es Angirasiden sind (sonst Kâpeya und resp. Kâpyâyani). Ein Kâpya Kaiçorya erscheint nach Vrih. Âr. II, 6, 3 (Kânva) als Lehrer eines Çândilya I und Schüler des Kumâraharîta (genannt Vrih. Âr. V, 5, 4 = VI, 4, 4 Kânva. Rishi des Ackerliedes Vâj. S. XII, 69—72): und ein Kâpîputra Vrih. Âr. VI, 5, 1 Kânva als Lehrer des Kânviputra, Schüler des Âtreyîputra (über die Sitte dieser Namen siehe oben p. 156 und Pân. IV, 1, 159). Ein Çaunaka Kâpeya ist genannt Chândogya VI, 3. Ueber die Kâpeya, die Priester des Citraratha, und Kapivana Baudhâyana siehe oben p. 32. Im gana kârtakaujapa sind genannt die Kapi-Çyâparneyas: Ângirasa-Caitraratha-Kâpivanâh sind die Namen von drei Ceremonien Kâtyây. XXIII, 2, 3. — Die Kâpileya-Bâbhavâh sind nach Aitar. VII, 17 Nachkommen des von Viçvâmitra —

Uddālaka Âruni und des Bhujyu Lâhyâyani. Seine Frau und seine Tochter waren beide von Gandharven besessen, die sich als Sudhanvan Angirasa und als Kabandha Âtharvana nannten und durch den Mund der von ihnen besessenen Frauen heilige Weisheit verkündeten *). Die Ângirasa und Âtharvana scheinen

unter dem Namen Devarâta adoptirten Çunahçepa Âjigarta Ângirasa (s. oben p. 173). — Kapi ist Rishi von Vâj. S. II, 16 f. — Die Kapishihala (Pân. VIII, 3, 91) Καπισιθολοι wohnen im Penjab an der Mündung der Irâvati (s. Schwanbeck Megasthenis Indica p. 33). — Es scheint die Familie der Kapi grossentheils dem Nordwesten und dem Geschlechte der Angirasiden anzugehören. Wenn es nun hauptsächlich die kapi (Affen: die hurtigen γkamp cf. kampra) sind, welche dem Râma in seinem Zuge nach Süden beistehen, so ist die Muthmassung vielleicht nicht zu gewagt, dass es etwa ursprünglich Angirasiden waren, welche die brahmanische Cultur nach dem Süden verbreiteten??

- *) Das Besessensein von Frauen durch Gandharven (s. Kaush. Br. II, 8 und an der entsprechenden Stelle des Aitar. Br. V, 29) scheint eine uralte mythologische Vorstellung zu sein. Die Gandharven werden überaus häufig als strikâmâs, yoshitkâmâs „weiberliebend“ geschildert, so Ait. Br. I, 27. Çat. Br. III, 2, 4, 3 und als Beschützer der Frauen, siehe bei Sâyana zu R. V. I, 66, 3 den Vers aus einem Hochzeitgesang (R. V. VIII, 3, 20—28). Vâj. S. spec. I, 2. Vrih. Ar. V, 5, 18 = VI, 4, 19 Kânva. Diese Vorstellung findet sich auch im Epos siehe Lassen I, 685 und hat sich bis in die spätere Zeit erhalten, siehe Pancat. III, 211—214 Yâjuavalkya I, 71, wo aber theilweise, so im Daça Kumâra p. 173 die Yaxa an ihre Stelle treten, die sich wie die nara und kimnara (M. Bh. II, 396) aus den Gandharven entwickelt haben. Das Alpdrücken und böse Erscheinungen des Besessenseins bei den Frauen werden nicht den Gandharven, sondern den bösen Geistern, den Raxas etc. zugeschrieben. Die Gandharven selbst sind stets gute Geister und Weisheit lehrend, so nach Çat. Br. III, 2, 3, 5 die Veda, durch welche sie die vâc zum Bleiben bei ihnen zu bewegen suchen, sie lässt sich aber zu den Göttern locken, die ihr die Leier (vinâ) schaffen und sie durch Sang, Spiel und Tanz erfreuen (später sind diese drei grade umgekehrt nicht Sache der Götter, sondern der Gandharven). — Sudhanvan Ângirasa erscheint im M. Bh. II, 2315 (nach 2335 ist er Sohn des Ângirasa) im Streit mit Virocana, Sohn des Daityafürsten Prahlâda wegen eines Mädchens. Er ist der Vater der Ribhu, siehe Nève essai sur le mythe des Ribhavas p. 219 folg. (Der Name Sudhan-

hienach besondre Verehrung bei den Madra, also im Nordwesten, genossen zu haben, und bei ihnen besonders zahlreich gewesen zu sein? — Die Uttara-Madra sind bekannt aus Aitar. Br. VIII, 14 „tasmâd etasyâm udicyân diçi ye ke ca parena Himavantam janapadâ Uttara-Kurava Uttara-Madrâ iti, vairâjyâya te 'bhishicyante, virâ/ ity enân abhishiktân âcaxate“: über sie und über die spätere niedrige Stellung der Madra siehe Lassen I, 512. 639. 654. 726.

Es sind hier ferner zu nennen die Gandhâra. Von ihrem Könige Svarjit Nâgnajita und von Nagnajit selbst wird VIII, 1, 4, 10 eine Meinung erwähnt, die aber verworfen wird: „yat sa tad uvâca, râjanyabandhur iva nv eva tad uvâca“ (er ist also nicht kompetent). Nagnajit wird auch Aitar. Br. VII, 34 genannt, als einer der Könige, die von Parvata und Nârada Belehrung empfangen, s. Roth zur Lit. 41. 42. Im M. Bhârata nun I, 2439—41 findet sich folgende Stelle: Prahrâdaçishyo Nagnajit Subalaç câ 'bhavat tata/ || tasya prajâ dharmahantri jajne devaprakopanât | Gandhârarâjaputro 'bhû Chakuni/ Saubalas tathâ || Duryodhanasya janani jajnâte 'rthaviçâradau |. Es ist also Nagnajit ein Name des Subala, dessen Tochter die Frau des Dhritarâshtra und die Mutter des Duryodhana war und dessen Sohn Çakuni als der Hauptveranlasser des Krieges zwischen den Kuru und Pându erscheint: seine Nachkommenschaft wird dharmahantri genannt und nach I, 2657 war Nagnajit (nâma râjâsid bhuvi vikhyâtavikrama/) selbst eine Verkörperung des Ishupa,

van erscheint übrigens auch sonst noch, so Râm. I, 71, 16 etc. siehe Nève p. 403). — Ueber die Vorstellung, die man mit kabandha verband s. oben p. 41 und Râmây. III, 74 Gorres. (es ist ein Riese ohne Kopf, das Gesicht auf der Brust mit Yojanalangen Armen, welche an die vrâjabâhû des [mrityu] Todes Kaushit. Br. 2, 9 erinnern). Kabandhin ist der Name eines Kâtyâyana in der Praçna-Upanishad.

eines der vierzig Söhne der Danu *) (an dessen Stelle I, 2533 Ekapād genannt wird), also ein Dānava. — Nach dem, was ich p. 206 über die Priorität des Çatap. Br. vor dem Kampfe zwischen den Kuru und Pāṇḍu gesagt habe, ist nicht anzunehmen, dass der Nagnajit des Brāhmaṇa, dessen Sohn zudem Svarjit, nicht Çakuni, heisst, identisch ist mit dem Subala Nagnajit des M. Bhārata, insofern derselbe eben an diesem Kampfe betheiligt erscheint. Es ist mir aber auch sonst unwahrscheinlich, dass an dem Kampfe zwischen den Kuru und den Paṇḍava, zwei so östlichen Völkern, die Gandhāra, ein so weit entferntes **) westliches Volk wirklich sollten aktiven Theil genommen haben: denn ich bezweifle überhaupt, dass jener Kampf sollte alle die Völker in Bewegung gesetzt haben, die das M. Bhārata daran Theil nehmen lässt: sollten nicht die Sänger des M. Bh., um die Bedeutung ihrer Sage noch um ein gutes Theil zu erhöhen, eine Menge ihnen grade bekannter Völker in den Kreis ihrer Dichtung gezogen haben, die theils zu der Zeit, wo dieselbe angeblich spielt, vielleicht noch gar nicht existirten, theils schwerlich sich um jenen Streit werden bekümmert haben? Was speciell die Gandhāra betrifft, so möchten sich zwei Gründe angeben lassen, wegen deren die Diaskeuasten des M. Bhārata dieselben mit den Kuru in so enge Verbindung gebracht haben könnten: entweder nämlich um sich etwa durch deren vorgespiegelte Urheberschaft des grossen Streites ihre bleibende feindselige Stellung zu ihren siegenden Gegnern und ihre unbrahmanischen Sitten (die dharmahantri prajā) zu erklären, oder (und dies ziehe ich vor) um den auf ihnen eben ihrer unbrahmanischen Sitten wegen lastenden Hass auch

*) Zu Danu, Danāyū, Dānava siehe Çatap. Br. I, 6, 3, 9. Dānavāḥ erscheinen XI, 5, 5, 13.

**) Das Bewusstsein der weiten Entfernung der Gandhāra spricht sich auch in der von Windischmann Çankara p. 181 aus Chāndogya VIII, 14 beigebrachten Stelle aus.

auf die mit ihnen verbündeten Kuru zu übertragen. Der Grund aber, weshalb die Völker des Nordwestens*), und speciell die Gandhâra, in der späteren Auffassung der Inder (welche übrigens auch der Atharva *Sanhitâ* angehört, siehe Roth zur Lit. 41. 42.) eine so niedrige Stelle einnehmen, ergibt sich am besten aus den bei Pânini mehrfach erhaltenen Angaben: es waren danach dieselben auf dem alten Standpunkte, auf welchem einst auch die nach Osten wandernden Stämme gestanden hatten, stehen geblieben, sie hatten sich frei gehalten von der Hierarchie und dem Kastenwesen, die sich bei diesen als eine nothwendige Folge ihres Wohnens unter Leuten fremden Stammes entwickelten: bei den Weitergewanderten aber verwischte das spätere orthodoxe Bewusstsein die Erinnerung daran, dass auch sie einst so gelebt hatten, und liess sie, statt ihre eigenen nunmehrigen Verhältnisse als eine Veränderung der ursprünglichen zu erkennen, ihre bei den letzteren gebliebenen Sprachgenossen und Stammesbrüder als die Abtrünnigen betrachten und verabscheuen.

Der Indus ist im Çat. Br. schon ganz dem Bewusstsein des Volkes entrückt, nur durch den Pferdehandel ward mit ihm und vielleicht auch mit den anliegenden Gegenden Turans noch Verbindung unterhalten. Es finden sich nämlich einmal durch Taurvaçâh „Turvaça (Turan-) Pferde“ die Rosse der *Pancâla* bezeichnet XIII, 5, 4, 16: möglicher Weise ist aber Taurvaça ein bei der Einwanderung nach Osten mitgenommener Name für Pferd.

*) Ich füge hier eine hierauf Bezug habende Erklärung des Namens *Surâshtra* bei. Ihre Nachbarn die *Sauvira* gehören (s. Lassen I, 822) zu den nicht brahmanisch lebenden Völkern und spricht sich der Hass gegen sie am klarsten aus im Râm. III, 53, 56, wo Sitâ zu Râvana sagt: „zwischen dir und Râma ist derselbe Unterschied, wie zwischen *Surâshtra*-*Sauvirakayo*h.“ *Surâshtra* „das gute Königreich“ wird wol das örtlich erste brahmanisch lebende Volk von den Völkern des Westens gewesen sein, und daher seinen übrigens erst bei Ptolemaeus (Lassen I, 105) gekannten Namen erhalten haben.

Die Saindhava-Pferde werden zweimal erwähnt XI, 5, 5, 12: tad ete 'bhi çlokâh | caturbhih Saindhavair yuktais dhirâ vyajahus tamaḥ | vidvânso ye çatakratu devâḥ satram atanvateti || und Vrih. V, 3, 15 (VI, 1, 13 Kânva) yathâ mahâsuhayaḥ Saindhavaḥ padviçaçankûnt samvrihet (cf. Chândogya VII, 1 magnus equus et robustus Anquetil). Siehe über sie Schlegel zu Râm. I, 6, 21. — Saindhavakhilya Vrih. Âr. II, 4, 12 und Saindhavaghana in der Parallelstelle Vrih. Âr. IV, 3, 14 (5, 13 Kânva), einem andern Berichte derselben Erzählung, kann „Salz aus dem Sindhu“ bezeichnen, Dviveda-Ganga in seinem Commentar fasst es indess als „Flusssalz“ überhaupt. Wilson im Lexicon II hat ebenfalls unter saindhava nur m. n. rocksalt und unter saindhavaghana a lump of salt, ohne specielle Beziehung auf den Sindhu. Dagegen spricht Yâjñikadeva zu Kâtyây. II, 1, 9 von dem Saindhava-Mânasâdi lavanam (ursp. ravanam, von ru „das knisternde“). —

Ungewiss welchem Lande angehörig sind im Allgemeinen die folgenden Namen. Zunächst der alte mythische König Prithin Vainya V, 3, 5, 4, welcher manushyânâm prathamo 'bhishishice und nach welchem die Vâj. S. X, 5 stehenden 12 yajus die „pârthâni *)“ genannt sind. Im Rik I, 112 15 yâblir vyaçvam uta Prithim âvatam (Sâyana: vigatâçvam Vainam râjarshim) heisst er Prithi, ebenso im Taittiriya, woraus Sâyana zu Çat. Br. IX, 3, 4, 6 folgende Stelle citirt: Prithir Vainya abhyashicyata. Im M. Bhârata endlich I, 466 (Vainya), im Manu VII, 42 und im Râmây. I, 70, 20 **) heisst er Prithu: M. Bh. III, 12677 — 714 handeln von seinem Açvame-

*) Auch die Pânduiden heissen Pârtha, aber angeblich nach ihrer Mutter Prithâ (gana çiva).

**) Wo er als der fünfte Nachkomme des Ixvâku genannt wird siehe Wilson unter Vainya (Prithu the fifth of the solar race), jedoch ohne dass ihm ein Vena (Vena) vorhergeht.

dhaopfer (bezieht sich auf dieses etwa die Stelle des *Rik*?) und seiner durch Atri und Sanatkumâra gegen Gautama's Willen erlangten Hoheit. Bei Manu VII, 41 wird auch sein Vater *Vena* (siehe über ihn Lassen I, 798) genannt und zwar mit cerebralem *n*, mit welchem auch die musiktreibende Mischkaste der *Vena* (cf. *vinâ* die Laute „die liebliche“?) Mn. X, 19. 49 geschrieben wird. Im M. Bh. II, 326 heisst dagegen der Vater *Vena* (dental) und *Prithu* selbst *Vainya* (cerebral), so auch im *Pancat.* III, 269 (er war *karatalâj jâta* siehe Lassen I, 798) und bei Wilson im dict.: das cerebrale *n* scheint jedenfalls die spätere Orthographie zu sein. In *Kâtyâyana's Anukramanî* des *Rik* wird *Prithur Vainya* als *Rishi* von X, 11, 20 und *Vena Bhârgava* als *Rishi* von IX, 4, 18. X, 10, 11 *). 12 genannt.

Von *Aupâvi Jânaçruteya* (*Janaçrute* putra) wird V, 1, 1, 4. 5 folgendes erzählt *): *teneshvaitâm evordhvâm diçam udakrâmat* (nämlich *Brihaspati*), *tasmâd yaç ca veda* ***) *yaç ca naishordhvâ brihaspater dig ity evâhu* ||4|| *tad ye ha sma purâ vâjapeyena yajanta, etam ha smavordhvâm diçam utkrâ-manti, tata Aupâvinaiva Jânaçruteyena pratyavarûdham, tato*

*) Der erste Vers von X, 10, 11 findet sich *Vâj. S.* VII, 16 (und sonst noch viermal wiederholt) *Nir.* X, 39: es wird darin der Mond unter dem Namen *vena* verherrlicht und es mag das Vorkommen dieses Wortes im Verse selbst hier, wie vielfach in andern Fällen, der Grund sein, warum man denselben einem *Vena* zugeschrieben hat. *Mahidhara* nennt als Wurzel *vinî kântau*: im *Dhâtupâtha* findet sich nur *ven*, *ven*: *vena dilectus Rik.* I, 61, 14. *amatus* 83, 5 (Beiwort der Sonne). = *Sonne Vâj. S.* 13, 3. = *medhâvin Nigh.* III, 15. = *yajna Nigh.* III, 17. fem. *venâ dilecta coniux R. V.* I, 34, 2. *mulier* 56, 2. — *vena* (lieblich) erscheint auch als Name des Somatranks. A. Kuhn vergleicht dazu *οἶνος*, Wein, *vinum*.

**) Die unmittelbar vorbergehenden Worte s. *Vâj. S. spec.* I, p. XI.

***) Nämlich diese Geschichte, wie *Brihaspati* durch das *Vâjapeyaopfer* *ûrdhvâm diçam prâptavân*: *Sâyana* führt hier noch eine Stelle des *Taittiriya* an, zum Beweise, dass die *ûrdhvâ diç* dem *Brihaspati* gehöre, siehe auch *Vâj. S.* 15, 14, wo sie *brihati* heisst.

'rvâcinam pratyavarohanti ||5||. Vor Alters also erhob man sich durch das Vâjapeyaopfer zur oberen Himmelsgegend, Aupâvi Jânaçruteya war der erste, der wieder herabstieg, wobei es seit der Zeit geblieben ist. Was man darunter zu verstehen hat, bleibt uns ebenso dunkel, als dem indischen Commentator *). — Im Aitar. Br. V, 30 ist es ein Gegenstand langer Discussion, ob man vor oder nach Aufgang der Sonne das agnihotram opfern solle, das Aitar. Br. selbst entscheidet sich für das letztere und es heisst dann: tad dha sma vai tad vidvân Nagari Jânaçruteya uditahominam (den nach dem Aufgange opfernden) Aikâdaçâxam Mânutantavyam (s. oben p. 196) uvâca „prajâyâm enam vijnâtâ 'smo yadi vidvân juhoty avidvân veti“, tasyo haikâdaçâxe râshtram iva prajā babhûva, râshtram iva ha vâ asya prajā bhavati ya evam vidvân uditte juhote. — Von einem Jânaçruti Pautrâyana wird Wunderbares berichtet im Chândogya VI, 1—3 (Colebr. I, 84). —

Daxa Pârvati (Sohn des Parvata nach Sây. Pân. IV, 1, 103. über Parvata s. oben p. 204) wird II, 4, 4, 6 als Bringer des Dâxâyazaopfers, das aber nicht nach ihm, sondern nach daxa, einem Namen des prajāpati ebend. k. 1 (siehe Rik. I, 89, 3.), benannt ist, und welches sonst auch Vasishthayajna heisst, genannt: zu seiner Nachkommenschaft gehörten noch Könige zur Zeit des

*) Sâyana schlägt mehr Erklärungen vor: die eine ist, dass Aup. Jân. (ein rājarshi) zuerst das Herabsteigen von der Spitze der Opfersäule, in welcher der Opferer sinnbildlich den Himmel ersteigt, zunächst also wol das Besteigen derselben, eingeführt habe: das Taittiriya-kam (wol die sanhitā?) will, im Gegensatz zu dem Çatap. Br., nichts von dem Herabsteigen wissen: weil nämlich der Opfernde durch die Worte brihaspatesh tvā sāmraṇyā bhishincāmi etc. (Vāj. S. IX, 30) zum agnyādisāmraṇyam geweiht ist, so verfügt es, tasmād vâjapeyāji na kam cana (manuṣhyam) praty (gajādivāhanāt) avarohati: er ist also von den Grussceremonieen dispensirt (?). Âpastamba dagegen (wol im sūtra?) sucht beides zu vereinigen, yāvajjīvam na kam cana praty avarohet. brihaspatisavēna vā pratyavarohanīyena yajeta.

Çatap. Br. „ta ime 'py etarhi*) Dâxâyana râjyam ivaiva prâptâ, râjyam iva ha vai prâpnoti, ya evam vidvân etena yajnena yajate“. Nach Vinâyaka zu Kaushit. Br. IV, 3 war er ein *Rishi*, und so erscheint er auch in Kâtyâyana's Anukramanî der Vâjas. S. 33, 72. 34, 50—52. Von der epischen Stellung des Daxa, seinen Töchtern und seinem Streite mit Çiva, habe ich in den Brâhmana noch nichts gefunden, er scheint im Epos ganz mit dem nach II, 4, 4, 1 daxa genannten Prajâpati zusammengefallen zu sein. Kadrû, die im Epos seine Tochter heisst, s. M. Bh. I, 1227. 1459 wird Çat. Br. II, 2, 4, 1. 6, 1, 2**) nebst Suparnî direkt von den Göttern geschaffen. — Das Geschlecht des Daxa, die Dâxa, Dâxi, spielt in den Scholien zu Pânini eine grosse Rolle cf. IV, 1, 95. IV, 2, 112. 113. 142. 3, 127. VI, 2, 69. 84. 85. 87. 124. 129. VIII, 4, 9. es ist dies natürlich, da ja Pânini selbst dazu gehörte, siehe Böhlingks Einl. p. VIII. — S. Langlois *Rik* II, 232.

In einer räthselhaften Stellung und Verbindung mit Yama er-

*) etarhi bedeutet stets jetzt gegenüber dem vor Alters (purâ) Dviveda-Ganga zu Vrih. Âr. I, 2, 15. 22 Mâdhy. erklärt es durch Kalikâle!!

**) Wo bis k. 7 ihr Wettstreit mit der Suparnî = der Vinatâ des Epos (so auch Taitt. Âr. X, 79 Âruzi Suparnî statt Vainateya) erzählt wird, das vyâkhyânam Sauparnîkâdravam: der Streit bezieht sich übrigens hier nicht, wie im M. Bhârata auf die Farbe des Pferdes, das auch nicht uccaiḥśravas (s. Nigh. I, 18.) genannt ist, sondern darauf, dass Suparnî nur sieht, dass asya salilasya pâre 'çvaḥ çveta(h) sthânau sevate, während Kadrû auch erkennt, dass tasya vâlo nyashanji (sthânau nishaktam abhût Sây.), tam amum (vâlam) vâto dhûnoti (kampayati). Suparnî fliegt hin, die Wahrheit zu erkennen, berichtet dieselbe getreu der Kadrû und kauft sich von dieser los, indem sie, die chandas schaffend, (cf. Aitar. Br. III, 25) durch dieselben für die Götter (auf der Erde) den am Himmel von den Gandharven (Sternen) bewachten Soma herbeiholt. — Suparnî ist die vâc (Nigh. I, 11), Kadrû die Erde, dem Brâhmana nach. Sie heissen mâye (cf. asuramâye oben p. 32. Vâj. S. 11, 69) und zwar, nach Sâyana, weil sie zur Bethörung der yoshitkâmâ gandharvâḥ geschaffen werden (paravyâmohanaçaktir mâyâ). —

scheint II, 3, 2, 1 folg. *Naḍa* (Nala: *Sâyana*) *Naishadha* (codd. theilweise *Naishidha*: *Sây.* *Nishidharâjâ*) nebst *Indra*, *Yama* und zwei andern Sterblichen als die Gottheiten der fünf Feuer: die Worte lauten: *etâ ha vai devatâ, yo (yajamâno) 'sti, tasmin vasantindro Yamo râjâ Nado Naishadho 'naçnant Sâmgamano 'san Pânsavaḥ ||1||* *Indra* ist der *âhavanîya*, *Yama* der *gârhapatya*, *Naḍa Naishadha* der *anvâhâryapacana* (= *daxinâgni*): *tadyad etam ahar-ahar daxinata âharanti tasmâd âhur ahar-ahar vai Nado Naishadho Yamam râjânam daxinata upanayatiti (Yamasya râjno daxinata upagachati Sây.): Anaçnat Sâmgamana* ist das in der *sabhâ* befindliche Feuer: *tad yad etam anaçitvevopasamgachante, tasmâd esho 'naçnan (anaçitvaiva prâtaḥ sabhyaiḥ samgamyate Sây.): endlich yad etad (gârhapatyâhavanîyâdigatam Sây.) bhasmoddhritya parâ vapanti (prâtar âvasathe parâ vapanti Sây.),* das ist *Asat Pânsava*. Es wird weiter im Verlauf gesagt, dass der *gârhapatya* „*yajamânadevatyaḥ*“ sei, der *anvâhâryapacana* dagegen „*bhrâtrîvyadevatyaḥ*.“ Ich weiss mir nun diese Verbindung des *Naḍa* mit *Yama* nicht anders zu erklären, als etwa folgendermaassen: *Yama* ist der *lokapâla* (*Vrih. Âr. Mâdhy. IV, 2, 24. Kânva 4, 21,* wo aber *bhûtapâla*) des Südens, so nach *Vâj. S. IX, 35 (=a.): Vrih. Âr. III, 7, 21 Mâdhy.=III, 9, 20 Kânva (=b.): Shadvinçabr. VI, 3 (=c.) Vâj. S. V, 11 (=d.)* wo er den Namen *Manojavas* führt und mit den *pitaras* verbunden ist. *) Das Land der *Nisha-*

*) Der Osten gehört in *a* dem *agni*, in *b* dem *âditya*, in *c* und im Epos dem *Indra*, in *d* dem *Indraghosha* mit den *Vasu*: Der Westen gehört in *a* den *Viçfedevâs* in *bc* und im Epos dem *Varuna*, in *d* dem *Pracetas* mit den *Rudra*: der Norden gehört in *a* dem *Mitra* und *Varuna*, oder den *Marut*, in *b* dem *Soma*, in *c* und im Epos dem *Dhanadâ*, in *d* dem *Viçvakarman* mit den *Âditya*, in *Çatap. Br. I, 7, 3, 20. IX, 1, 1, 10* wie es scheint dem *Rudra*. Die *dhruvâ* (sonst auch *brihati*) in *b* dem *Agni*, die *upari* (sonst auch *ûrdhvâ*) in *a* dem *Soma*, im *Çatap. Br. (s. p. 222)* dem *Brihaspati*. Im *Aitar. Brâhm. VIII, 14* finden wir noch eine andere wesentlich verschiedene Eintheilung, im Osten die *Vasu*, im Süden

dha**) liegt ja im Süden und ihr Fürst Nada mag sich vielleicht durch verheerende Kriegszüge um den Todesgott Yama verdient gemacht haben, weshalb ihm auch das die Feinde vernichtende südliche Feuer (der *daxinâgni*) geheiligt worden wäre. Von dieser Stellung des Nala hat sich nun im Epos bis jetzt keine Spur gefunden: dass sein Name aber volkstümlich war, bezeugt die bekannte lange Episode, in der seine Liebe zur Damayanti und sein Unglück durch das Würfelspiel behandelt ist. Er wird noch mehrfach im M. Bhârata genannt, so I, 229 unter den Königen, die nach langem Glücke doch endlich dem Geschick erlagen: II, 322 (und wiederholt 332) in Yama's *sabhâ* in der Unterwelt, unter allen den alten Heroen, ohne jedoch daselbst in besondere Verbindung mit Yama gesetzt zu werden. Der Nada Pân. IV, 1, 99 (*gana*, *Nâdâyana*) ist wol nur ein Namensgenosse? — Yates in seiner Ausgabe des Nalodaya bringt aus

die Rudra, im Westen die *âditya*, im Norden die *viçvedevâs*, in der *dhruvâ madhyamâ pratishthâ* die *Sâdhya* und *Âptya*. Ueber die Zahl der *diç* siehe Vâj. S. spec. I, 64: sie wechselt zwischen vier, fünf, sechs (so Vrih. Âr. III, 4, 5=IV, 2, 4 *Kânva*: die sechste ist die *avâci*), sieben (so Çat. Br. VII, 4, 1, 20. Mahidh. zu Vâj. S. 13, 5) acht und zehn (so hauptsächlich im Râmâyana: neunmal in den 5 ersten Büchern). Die *avântaradiçah* sind genannt I, 8, 1, 40 (es sind deren vier: sie werden mit den *pitaras* identificirt, das heisst wol, von den Seelen der Abgeschiedenen bewohnt?) Vrih. Âr. V, 2, 14=VI, 2, 9 *Kânva*. — Nordost gehört dem *Îçâna* Mahidh. zu Vâj. S. 11, 49,, Südost dem Agni ders. zu 12, 13, Nordwest und Südwest demnach dem *Vâyu* und der *Nirriti* ders. zu 5, 12. — Zu *diçah*, *pradiçah*, *âdiçah*, *vidiçah*, *uddiçah* siehe Vâj. S. 6, 19. — Ein äusserst merkwürdiger Ausdruck, nämlich *vijayamadhyât* für *digbhyaç*, findet sich Kâtyây. 20, 4, 26. Er setzt die Sitte der *digvijaya* (und vielleicht auch poetische Schilderungen derselben?) voraus. —

- **) Nishadha erscheint als einer der Söhne des Janamejaya, des dritten Nachfolgers des Kuru in der ersten Stammtafel des Mondgeschlechtes M. Bh. I, 3745. Diese Angabe scheint der Ausdruck für das Faktum zu sein, dass das Volk der Nishadha ârischen Ursprungs und zwar mit den Kuru verwandt war.

dem Raghuvanṣa die über den angeblichen Koçala-König Nishadha den Urenkel Râma's und seinen Sohn Nada handelnde Stelle bei, und hält diesen letztern für identisch mit Nala Naishadha dem Sohne des Virasena. Nach Lassen Indien I Anhang p. IX. XI bemerken indess einige Purâna ausdrücklich die Verschiedenheit beider, siehe Vishnup. p. 380. 386., und da Nala ein südlicher Fürst sein muss (nach dem Obigen), so scheint es allerdings nothwendig mit Lassen anzunehmen, dass der Nishadha (!) und sein Sohn Nala hier nur eine theilweise Erfindung und fälschliche Einschlebung der späteren Poeten (resp. des angeblichen Raghuvanṣaverfassers Kâlidâsa) sei. — Den Anaçnat Sâmgamana und den Asat Pânsava habe ich bis jetzt noch nirgends gefunden: unter den Nachkommen des Samvarana, als Urenkel desselben, als Enkel des Kuru und als Vater des Parixit, ist ein Anaçvat genannt M. Bh. I, 3794, der aber wol schwerlich hier zu berücksichtigen sein wird, Samgamana ist ein Name des Yama s. Lassen Indien I, 767. —

Kuçri Vâjaçravasa aus dem Geschlechte der Gautama ward von Suçravas Kaushya (Kauçya: Sâyana, es durch Kuçagotrâja/h erklärend) wegen falscher Anlegung des heiligen Feuers getadelt, wies denselben aber zurück, wie denn überhaupt die Koshâ/h ihres falschen Ceremoniells wegen getadelt werden, da sie den, für welchen sie opfern, nur dadurch ins Verderben stürzen: X, 5, 7, 1 — 11.

Die Kamkatiya haben von Çândilya die Kunde des heiligen Feuers gelernt IX, 4, 4, 17: sie gehören wohl zu dem Stamme der Kata, Kâtya und Kâtyâyana*)?

*) Kata *Vaiçvâmitra* ist Rishi von Rik III, 2, 5, 6: Kâtya (gana Garga) Utkîla von III, 2, 2, 3 (woraus Vâj. S. 11, 49, 18, 75). Die Kuru-Kata sind genannt im gana Garga und resp. Lohita: es scheinen demnach die Kata in besonderer Verbindung mit den Kuru gestanden zu haben. Kâtyâyani (gana lohita) heisst die eine Frau des

Nach XI, 2, 7, 32 ist die Kraft einer gewissen Lehre so gross, dass selbst wenn die Aishâvirâh für den dieselbe Kennenden opfern, das Opfer zu Stande kömmt: Sâyana bemerkt dazu: *eshâviro nâma nindito brâhmanajâtiviṣeṣha*, tatsambandhina ritvija Aishâvirâh. — Ich habe dieses geschmähte Brahmanengeschlecht sonst noch nicht erwähnt gefunden: die Animosität, die sich in der Stelle kund giebt, beruht jedenfalls auf (vielleicht geringen) Cultusverschiedenheiten. —

Fassen wir die geographischen Resultate kurz zusammen. Im Osten stehen die von der Sarasvati hierher gewanderten Videha mit den Kosala, von einander getrennt durch die Sadânirâ. An sie schliesst sich nach Südwest das Volk der Kâçi, nach Südosten das der Magadha*) (die aber im Çatap. Br. nicht genannt

Yājñavalkya Vrih. Âr II, 1. In der Lehrerliste der Kâzvaschule Vrih. Ar. VI, 5 finden sich zwei Kâtyâyanaîputra, der eine als Schüler des Kauçikîputra und Lehrer des Pârâçarîputra III, der andere als Schüler des Gautamîputra II und Lehrer des Pautimâshîputra. — Im Taitt. Ârany. X, 1, 7 (s. oben p. 75.) ist Kâtyâyana für Kâtyâyani Name der Durgâ (*krittîm vasta iti Kâtyo Rudraḥ, prishodarâdîḥ, sa evâyanam adhishthânam yasyâḥ sâ Kâtyâyant, athavâ Katasya rishiviṣeṣhasyâpatyam Kâtyâyani: Sâyana*), siehe auch im Devimâhâtmyam VIII, 28. XI, 1 edit. Poley. — Kâtyâyana Kabandhin erscheint in der Praçna-Up.: und ein Stammesgenosse Râm. I, 71, 4 am Hofe des Daçaratha. — Die vielen mannichfaltigen Werke, die Kâtyâyana's Namen tragen, rühren aus verschiedenen Literaturepochen her und gehören jedenfalls verschiedenen Personen an. Der Buddhistische Heilige, der Prâkritgrammatiker, der Commentator des Pânini, der Verfasser der verschiedenen sūtra und pariçishṭa zum Sâma und weissen Yajus, und der Rechtsgelehrte können unmöglich alle in einer Person vereinigt werden, siehe Lassen Indien II, 482. Das Affix *ayana* (Weg, gramm. *âyana*) dient nach Pânini als *yuvapratyayaḥ*: Kâtyâyana ist also ursprünglich überhaupt nicht nomen proprium, sondern ein gentilicium: „der zu dem Geschlechte des Kâtya Gehörige.“

*) Im Aitar. Br. VIII, 22 ist auch schon ein Angakönig, Vairocana, genannt, der durch seinen Priester Audamaya Âtreya und dessen Genossen die Prayyamedha fabelhafte Opfergeschenke vertheilt, die in 5 ṣloka gepriesen werden, s. Colebr. I, 41.

sind), nach Süden das der *Pancâla*, zu welchem die Städte *Kâmpîla*, *Paricaxâ*, *Kauçâmbi* gehörten, und das sich mit seinen nordwestlichen Nachbarn, den *Kuru*, gleich ihnen Abkömmlingen der *Bharata*, zu einem Volke vereinigt hat. Zu dem Reiche der *Kuru* gehört *Âsandivat* und wohl auch *Kâroti* (nebst *Mashnâra* und *Sâciguna* aus dem *Aitar. Br.*): es umfasste, wie es scheint, den grösseren Theil des eigentlichen *madhyadeça* an der *Yamunâ* und *Gangâ*. Als ein südlicher Zweig der *Kuru* erscheinen die *Srinjaya* nördlich von der *Revâ* (?). Nördlich von diesen und südwestlich von den *Kuru*, in *Mâlava*, wohnten die *Çvikna*, *Keçin*, *Daçapuru*, *Satvat*, noch weiter westlich nahe der *Sarasvati* die *Matsya* (im Epos an der *Yamunâ*). Dem Nordwesten gehören die *Salva*, *Kekaya*, *Madra*, *Saindhava*, *Gandhâra* an. Die nördlichen Völker werden nur im Allgemeinen als *udîcyâs* erwähnt, von südlichen nur die *Nishadha* in dem Namen ihres Königs *Nada Naifhadha*. — Der gewöhnliche Ausdruck für Ortschaft ist *ardha* *) (cf. I, 4, 5, 5. 5, 4, 5 unser *Ort*?), seltner *grâma*, nie *nagara* (jedoch im *Ait. Br.* *Nagarin* als uom. propr.): *pura* habe ich nur XI, 1, 1, 2 gefunden, wo ein Vergleich mit dem offenen oder geschlossenen Thore einer Stadt gemacht wird: häufiger findet sich *pur*, so III, 4, 4, 4 **) wo von Belagerung gesprochen wird (*tasmâd âhur upasadâ puram jayantîti, yad ahopâsate, tene-mâm mânushim puram jayanti*). Die im Epos und zum Theil auch von *Pânini* gekannten Städtenamen finden sich im *Brâhmanazakreise* nicht genannt

*) so ist wol auch *ardhadevam* an der von *Harisvâmin* zu *Çat. XIII.* 5, 4, 5 aus *Rik. IV, 4, 10, 8* (*Ashv. III, 7, 18, 3*) citirten Stelle zu fassen = Gebietsherr. *Harisvâmin* freilich fasst es anders als *pûrvadevam nâbhâgânâm* (!) *devam îçvaram*, s. *Vâj. S. spec. II, 209*.

**) die Stelle handelt von den drei Städten der *Asura*, der eisernen auf der Erde, der silbernen in der Luft, der goldenen am Himmel, von deren Eroberung (*Vâj. S. V, 8*) *Agni* oder vielmehr *Çiva*, dessen Nachfolger im Epos, den Namen *Tripura* erhält: s. *Burnouf Bhâgav. III. préf. p. IX*.

Die geschichtlichen Resultate lassen sich eben so bündig angeben, wie die geographischen: die meisten bedeutenden Namen des epischen Sagenkreises fehlen völlig: die, welche sich finden — wie Duṣhanta, Nala, Janamejaya, Valhika, Nagnajit, Çikhandin, Açvapati, Janaka — gehören theils nicht der engeren Sage des M. Bhārata oder Rāmâyana an, theils stehen sie daselbst in ganz andern Beziehungen, so dass man deutlich sieht, dass die spätere Sage die ursprünglichen Beziehungen verwischt und verändert hat. — Lassen hat für die Kritik der Sage des M. Bhārata ein Grosses gethan, doch fürcht' ich, dass er oft, statt auf das Negiren und Zersetzen sich zu beschränken und für das Weitere auf ältere Nachrichten zu warten, Annahmen und Voraussetzungen supplirt hat, die ihrerseits häufig sich schwerlich werden vor der Kritik halten können.

Das hier Gegebene behandelt nur die in dem weissen Yajus, in dem Kaushîtaki-, Chândogya- und Aitareya-Brâhmana, also in einem verhältnissmässig kleinen und zwar nur der neuern Periode der Brâhmanaliteratur angehörigen Theile derselben enthaltenen Nachrichten: über das (mehr noch an der Sarasvati als im Osten spielende) Pancavinça-Br. siehe oben p. 32 folg. Speciell hierher gehörig sind von den vorhandenen Brâhmana und Âranyaka noch: das Brâhmana des Âçvalâyana (citirt von Yājñikadeva zu Kâtyây. 2, 5, 18. 6, 6, 25.) und das Âranyaka desselben (= Aitareya-Âranyakam s. Colebr. I, 46. E. I. H. 3140 in fünf*) Âranyaka und 18 adhÿâya), das Taittiriya-Brâhmana (nach M. Müller im Journ. of the As. Soc. of Bengal 1849 Juli p. 756 wahrscheinlich identisch mit dem Âpastamba-Brâhmana) und das Taittiriya-Âranyaka (s. oben p. 74 folg.), das Gopathabrâhmana

*) Nach Shadguruçishya im Beginn seines Commentars zu Kâtyâyana's Anukramanî des Rik gehört dem Âçvalâyana nur das vierte Âranyakam s. Colebr. I, 46 n.

etc., die sich ebenfalls wol an die epische Zeit anschliessen: ich mag aber auch die Hoffnung noch nicht aufgeben, dass nicht auch die älteren Brāhmaṇa der Paingin, Vāshkala, Bhāllavin, Mānava, Çātyāyanin etc. wieder in Indien aufgefunden werden, da sie ja zu Sāyana's und zum Theil zu Yājñikadeva's Zeit noch existirt zu haben scheinen, wenn die ihnen entnommenen Citate daselbst nicht etwa früheren Commentaren entlehnt sind. Auch die Bibliothek des East-India-House birgt gewiss noch manchen werthvollen Schatz. Möchte die East-India-Company, die sich schon so grossartige Verdienste um die Vedastudien erworben hat, sich auch noch dazu entschliessen, einen genauen Catalog ihrer unschätzbaren Sanskrithandschriftensammlung anfertigen und herausgeben zu lassen. Es ist dies ein wirkliches Bedürfniss der Wissenschaft.

Aus den mir erst im Laufe des Drucks zugekommenen Werken, dem Nachtrage zu Lassens Indien I und dem zweiten Theile von Langlois's Uebersetzung des *Rik*, etc. füge ich noch folgendes bei:

Zu p. 161. Auch Lassen Indien I, Anhang p. XCIII hat sich Burnoufs Ansicht angeschlossen. — Zu p. 175. Dass es mehre Janaka gegeben hat, ergiebt sich aus Rām. V, 36, 20, wo sich Sitā Janakānāṁ kule jātā nennt. — rāmāḥ für „Frauen“ findet sich auch M. Bh. I, 3039. — Auch im *Rik* asht. III, 113, 6 u. 7 Langlois II, 209 wird die Sitā (sillon) göttlich verehrt. — Zu p. 178. Nāmi fils de Sapa erscheint als Schützling des Indra im *Rik* asht. IV, 99, 6 Langlois II, 428, doch ist er daselbst ein *Rishi*, nicht ein König. — Zu p. 200. Ob die Kuru schon im *Rik* als Volk genannt werden, kann ich nicht sagen, für die Pancāla bezweifle ich es ganz entschieden. Der Königsname Kurunga aus dem achten *Mandala* bei Colebr. I, 24 beweist nichts für einen Volksnamen Kuru, denn auch Yāska Nir. VI,

22 wagt nicht sich direkt für eine solche Auffassung zu entscheiden. Seine Etymologie des Wortes *kuru* von *krit* „spalten“ ist übrigens nichts werth. — Zu p. 208. Nach *Rik. asht.* IV, 106, 7 Langlois II, 442 erscheint *Srinjaya*, der Sohn des *Devavâta*, als Freund der *Turvaça* und als Feind der *Vricivan*. Das Lied des dritten Buches gehört dem *Vâmadeva*, das des vierten dem *Bharadvâja* an. *Srinjaya* wird demnach in ein hohes Alterthum und in den Nordwesten versetzt, von wo das Volk später wie die *Bharata* nach Osten fortgezogen sein wird. War etwa *Sahadeva* ein stehender Name der Fürsten dieses Volkes? —

A. W.



Zur Literatur der Indischen Gesetzbücher.

Yājñavalkya zählt zu Anfang seines Gesetzbuches (I, 4. 5.) folgende zwanzig Verfasser von Gesetzbüchern auf:

- | | | |
|-------------------|------------------|------------------|
| • 1. Manu. | 8. Yama. | • 15. Çankha. |
| • 2. Atri. | • 9. Âpastamba. | • 16. Likhita. |
| • 3. Vishnu. | • 10. Samvarta. | • 17. Daxa. |
| • 4. Hârîta. | • 11. Kâtyâyana. | • 18. Gautama. |
| • 5. Yājñavalkya. | 12. Brihaspati. | • 19. Çâtâtapa. |
| • 6. Uçanas. | • 13. Parâçara. | • 20. Vasishthâ. |
| • 7. Angiras. | 14. Vyâsa. | |

In *Parâçara's* Gesetzbuche (1, 13—16) findet sich folgende Liste von ebenfalls zwanzig Namen:

- | | | |
|-----------------|--------------------|------------------|
| • 1. Manu. | • 8. Vishnu. | • 15. Kâtyâyana. |
| • 2. Vasishthâ. | • 9. Samvarta. | 16. Pracetas. |
| 3. Kaçyapa. | • 10. Daxa | • 17. Âpastamba. |
| 4. Gârgya. | • 11. Angiras. | • 18. Çankha |
| • 5. Gautama. | • 12. Çâtâtapa. | • 19. Likhita. |
| • 6. Uçanas. | • 13. Hârîta. | • 20. Parâçara. |
| • 7. Atri. | • 14. Yājñavalkya. | |

Das Padma Purāna *) nennt sechsunddreissig Verfasser von Gesetzbüchern, nämlich neunzehn aus Yājñavalkya's Liste, mit Weglassung des Atri, und ausserdem folgende:

20. Marici.	26. Viçvāmitra.	32. Jābāli.
21. Pulastya.	27. Devala.	33. Sumantu.
22. Pracetas.	28. Rishyaçringa.	34. Pāraskara.
23. Bhrigu.	29. Gārgya.	35. Lokākshi (gew. Laugākshi.)
24. Nārada.	30. Baudhāyana.	
25. Kaçyapa.	31. Paizhinasi.	36. Kuzhumi.

Madhusūdana Sarasvatī nennt zweiundzwanzig Verfasser von Gesetzbüchern, neunzehn aus Yājñavalkya's Liste, aus welcher er Atri weglässt, und ausserdem Devala, Nārada und Paizhinasi. Er fügt aber noch ein „etc.“ hinzu, s. oben p. 9.

Ein fünftes Verzeichniss verdanke ich der gütigen Mittheilung des Herausgebers dieser Zeitschrift. Rāma-Krishna in seinem Commentare zu Pāraskara's Grihya-Sūtra fügt zu Yājñavalkya's Liste noch folgende Namen hinzu:

21. Budha.	28. Pitāmaha.	35. Kaçyapa.
22. Devala.	29. Baudhāyana.	36. Pracetas.
23. Soma.	30. Chāgaleya.	37. Sumantu.
24. Agni.	31. Jābāli.	38. Jātūkarnya.
25. Prajāpati.	32. Cyavana.	39. Nārada.
26. Viçvāmitra.	33. Marici.	
27. Paizhinasi.	34. Çātyāyana.	

Stellen wir die verschiedenen, Namen alphabetisch zusammen, so ergibt sich folgende Liste:

1. Agni.	8. Kātyāyana.	15. Jābāli.
2. Angiras.	9. Kuzhumi.	16. Daxa.
3. Atri.	10. Gārgya.	17. Devala.
4. Āpastamba.	11. Gautama.	18. Nārada.
5. Uçanas.	12. Cyavana.	19. Parāçara.
6. Rishyaçringa.	13. Chāgaleya.	20. Pāraskara.
7. Kaçyapa.	14. Jātūkarnya.	21. Pitāmaha.

*) S. Colebrooke's Vorrede zum Digest of Hindu Law.

22. Pulastya.	31. Marici.	40. Çankha.
23. Paizhinasi.	32. Yama.	41. Çâtâtapa.
24. Pracetas.	33. Yâjñavalkya.	42. Çâtyâyana.
25. Prajâpati.	34. Likhita	43. Samvarta.
26. Budha.	35. Laugâkshi.	44. Sumantu.
27. Brihaspati.	36. Vasishtha.	45. Soma.
28. Baudhâyana.	37. Viçvâmitra.	46. Hârîta.
29. Bhrigu.	38. Vishnu.	
30. Manu.	39. Vyâsa.	

Da ausser den beiden einzelnen Gesetzbüchern des Çankha und des Likhita noch ein drittes genannt wird, welches von beiden gemeinschaftlich verfasst sein soll, so würden sich siebenundvierzig Dharmaçâstra ergeben.

Diese Gesetzbücher sind wahrscheinlich noch jetzt alle vorhanden. In den mir zugänglichen juristischen Werken finde ich Citate aus allen, ausgenommen Agni, Kuçhumi, Budha, Çâtyâyana und Soma.

Das obige Verzeichniss wächst noch um eine bedeutende Anzahl, wenn wir die von einzelnen Gesetzbüchern vorhandenen, verschiedenen Redaktionen hinzurechnen, auf welche ich in der Vorrede zu meiner Ausgabe des Yâjñavalkya (S. IV.) aufmerksam gemacht habe. Ich finde nämlich citirt:

Manu
Vriddha Manu } also Manu in drei Redaktionen:
Brihan Manu }

Yâjñavalkya
Vriddha Y. } also Yâjñavalkya in drei Redaktionen:
Brihad Y. }

ebenso Vishnu, Vasishtha und Çâtâtapa, jeden in drei Redaktionen mit denselben Benennungen: ferner:

Angiras
Madhyama Angiras } also Angiras in drei Redaktionen:
Brihad Angiras }

ausserdem eine zweite Redaction von Kātyāyana, Gautama und Hārīta, welche mit Vṛiddha bezeichnet ist; eine zweite Redaction von Pracetas, Brihaspati, Yama, Vyāsa, Samvarta und Hārīta, welche mit Brihat bezeichnet ist, und endlich neben Pulastya noch einen Laghu Pulastya.

Sir William Jones citirt in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Manu folgende Stelle aus der Einleitung zu Nārada's Gesetzbuch: „Manu schrieb die Gesetze Brahma's in hunderttausend Çloka, welche nach vierundzwanzig Gegenständen in tausend Capitel getheilt waren, und übergab das Werk dem göttlichen, Weisen Nārada. Dieser verkürzte es zum Nutzen der Menschen auf zwölftausend Çloka, und gab sie dem Sohne Bhṛigu's, Sumati, welcher sie zur grösseren Bequemlichkeit der Menschen auf viertausend abkürzte. Die Menschen lesen nur die zweite Abkürzung des Sumati, während die Götter und Gandharbas das ursprüngliche Buch lesen, welches anfängt mit dem etwas veränderten fünften Çloka das jetzt auf Erden vorhandenen Werkes. Von Nārada's Abkürzung findet sich nur ein schöner Auszug des neunten ursprünglichen Titels: über die Verwaltung der Gerechtigkeit.“

Unter dem Auszuge, welchen Sumati gemacht haben soll, kann, wie Jones bemerkt, nicht unser gewöhnlicher Text des Manu verstanden sein, da dieser nur 2685 (in unseren Ausgaben nur 2684) Çloka enthält. Jones vermuthet daher, dass mit demselben der Vṛiddha-Manu gemeint sei, welcher, wie er sagt, nicht mehr vollständig vorhanden ist. Die Citate aus dem Vṛiddha-Manu und Brihan-Manu, welche ich bei den Juristen späterer Zeit finde, würden vermuthen lassen, dass ihnen diese Gesetzbücher noch vollständig vorgelegen haben. Ob es richtig ist, sie als verschiedene „Redaktionen“ zu bezeichnen, wie ich ge-

than habe, wird sich natürlich erst nach Einsicht derselben entscheiden lassen.

Es kommt zunächst darauf an, das Gebiet der Gesetz-Litteratur äusserlich abzustecken, und zu wissen, wie viele eigentliche Dharmaçâstra wir bei den Indern zu suchen haben. Die obige Liste wird dieselben fast vollständig aufzählen. Sie ergiebt, wenn wir zu den sieben und vierzig Büchern von verschiedenen Verfassern noch die zwei und zwanzig Redactionen rechnen, zusammen neun und sechszig Dharmaçâstra *).

Das Indische Gesetz beginnt seine Sorge für den Menschen mit dem Augenblicke seiner Empfängniss, und begleitet ihn mit derselben bis nach seinem Tode. Der reiche Inhalt desselben lässt sich am leichtesten übersehen, wenn man ihn, wie dies in Yājñavalkya's Gesetzbuche geschehen ist, in die drei Hauptmassen: âcâra, vyavahâra und prâyaçcitta zerlegt. Der erste Theil, âcâra (Herkommen, Sitte), umfasst die Verhältnisse der Kasten und deren häusliche und bürgerliche Pflichten. Der zweite Theil, vyavahâra (Prozess), behandelt die Rechtspflege, als eine besondere Pflicht des Königes. Der dritte, prâyaçcitta (Busse), zeigt die verderblichen Folgen zufälliger Verunreinigungen oder sündhafter Handlungen, und lehrt die Mittel, durch welche der Mensch sich wieder reinigen und jenen Folgen entgehen kann.

Diese drei Bestandtheile sind aber nicht in allen Gesetzbüchern gleichmässig behandelt. Es lassen sich namentlich die späteren Gesetzbücher nach dem Vorwalten oder gänzlichen Mangel des einen oder anderen Theiles charakterisiren. Bei Manu, welcher alle drei Theile ausführlich behandelt, will ich nur aufmerksam machen auf die offenbar späteren Zusätze, welche zu-

*) Râmadâsa in seinem Commentare zu Prabodhacandrodaya, Act V, gl. 6. erklärt dharmaçâstra durch: 18 Smṛiti und eben so viele Upasmṛiti.

weilen an ganz unpassenden Stellen eingefügt sind. Solche Zusätze und Wiederholungen finden sich besonders im neunten Buche. In Vishnu's Gesetzbuche ist der zweite Theil viel kürzer behandelt, während die Bestimmungen des ersten und dritten Theiles viel mannichfaltiger werden als bei Manu und Yājñavalkya. Die Gesetzbücher des Daxa und des Parāçara enthalten gar keine Vorschriften über eigentliches Recht (vyavahāra), dagegen eine Menge von Bestimmungen über Reinigung und Busse.

Die übrigen Gesetzbücher liegen mir nicht vollständig vor. Ich sehe aber aus den Citaten bei späteren Juristen, dass das eigentliche Recht besonders ausführlich behandelt ist bei Nārada, Kātyāyana, Brihaspati, Pitāmaha, Vyāsa, Gautama und Vasishṭha. Vorschriften über Busse finden sich dagegen in sehr grosser Anzahl bei Vasishṭha, Gautama, Yama, Çankhalikhita, Hārita, Āpastamba und Samvarta.

Es lässt sich erwarten, dass eine genauere Kenntniss dieses reich entwickelten Zweiges der Indischen Litteratur, welcher aus den verschiedensten Lebensverhältnissen seine Nahrung zieht, wesentliche Aufschlüsse über die Geschichte des Indischen Volkes geben werde. Von den sämtlichen Gesetzbüchern sind aber bis jetzt nur die beiden des Manu und Yājñavalkya allgemein zugänglich. Für die übrigen ist so gut wie gar nichts geschehen: Die Königl. Bibliothek zu Berlin besitzt seit einigen Jahren eine Sammlung von 16 Büchern, welche für Gesetzbücher *ausgegeben* wurden. Sie sind in Gildemeister's Bibliotheca Sanscrita § 443 — 458 unter der Ueberschrift Smṛitiçāstrāni verzeichnet. Da in Europa kein zweites Exemplar dieser, in Calcutta gedruckten, Sammlung vorhanden ist, so wird es nicht überflüssig sein, etwas Näheres über die einzelnen Bestandtheile derselben zu sagen. Ich führe sie in alphabetischer Ordnung

auf, und füge hinzu, was Colebrooke in seiner Einleitung zum Digest über die einzelnen Gesetzbücher sagt, und was sich aus den Citaten derselben bei Kullûka, Vijnâneçvara und Viramiçra ergibt.

1. Angiras. Colebrooke: „A short treatise ascribed to him, and containing about seventy couplets, is extant.” Die Calc. hat 72 Çloka, welche von unreiner Speise handeln, und von der Busse, welche nach dem Genusse derselben zu vollziehen ist. Bei Vijnâneçvara und Kullûka finde ich im Ganzen 60 Çloka aus Angiras, 5 aus Madhyama-Angiras und einen aus Brihad-Angiras, welche sich auf viele andere Verhältnisse beziehen, und von denen keiner in der Calc. steht,

2. Atri. Colebrooke: „A perspicuous treatise in verse, attributed to him, is extant.” Die Calc. enthält ungefähr 400 Çloka, welche grösstentheils über Reinigung und Busse handeln. Die 6 Çloka, welche Vijnâneçvara aus Atri citirt, finden sich in der Calc. nicht.

3. Âpastamba. Colebrooke: „Âpastamba was author of a work in prose, which is extant, with an abridgement in verse.” Die Calc. enthält 237 Çloka in 10 Capiteln, welche über Busse und Reinigung handeln. Die Citate aus Âpastamba bei Vijnâneçvara, Kullûka und Viramiçra sind in Prosa, und beziehen sich nicht bloss auf Busse, sondern auch auf Sitte und Recht, namentlich auf Erbrecht.

4. Uçanas. Colebrooke: „His institutes in verse, with an abridgement, are extant.” Die Calc. hat 51 Çloka, welche über Mischkasten und deren Gewerbe handeln. Die Citate bei den Juristen beziehen sich auf alle Theile des Gesetzes, und finden sich nicht in der Calc.

5. Kâtyâyana. Colebrooke: „A clear und full treatise on law.” Das Werk des Kâtyâyana in der Calc. heisst Karmapra-

dīpa (s. Weber oben p. 58 *). Es zerfällt in drei Prapāthaka, welche wieder in 29 Khandā getheilt sind, und im Ganzen 482 Çloka enthalten. Es enthält Vorschriften über Opfer. Dagegen beziehen sich die Citate aus Kātyāyana's Gesetzbuch, deren ich über 400 bei den Juristen gefunden, auf eigentliches Recht.

6. Daxa. Colebrooke: „A law-treatise in verse dignified with this name.“ Die Calc. enthält 210 Çloka in 7 Adhyāya. Die Citate aus Daxa bei Vijnāneçvara, Kullūka, Viramiçra und in Colebrooke's Digest finden sich alle in der Calc., bis auf eines, bei Kull. zu Manu 9, 88.

7. Parāçara. Colebrooke: „A work attributed to him is extant, with a commentary by Mādhavācārya.“ Die Calc. enthält 586 Çloka in 12 Adhyāya. Im vorletzten Çloka wird die Zahl der Çloka auf 592 angegeben. Die zahlreichen Citate aus Parāçara bei Vijnāneçvara, Kullūka und in Colebrooke's Digest finden sich fast alle in der Calc. Der Commentar von Mādhava (Mādhaviya) ist bekanntlich eine berühmte Rechtsautorität im südlichen Indien. Da das eigentliche Recht in Parāçara's Gesetzbuch nicht behandelt wird, so hat Mādhava diesen Theil in seinem Commentare ergänzt, s. Ellis, Transactions Lit. Soc. Madras, I, p. 23.

8. Brihaspati. Colebrooke: „The abridgement of his institutes, if not the code at large, is extant,“ Die Calc. enthält 66 Çloka, welche sich auf Geschenke beziehen. Wie wichtig Brihaspati's Gesetzbuch für eigentliches Recht ist, kann man schon daraus abnehmen, dass Viramiçra allein über 350 Citate aus demselben erhält.

9. Yama. Colebrooke: „A short tract, containing 100 couplets, is ascribed to him.“ Die Calc. enthält 98 Çloka, welche sich nur auf Busse beziehen. Die Citate aus Yama, welche ich

*) Wo dasselbe fälschlich dharmāçāstra, wie p. 69 dharmasamhitā, genannt ist statt smṛitiçāstra, smṛitisamhitā. A. IV.

gefunden, stehen nicht in der Calc. Vielleicht hat auch Colebrooke nicht das eigentliche Gesetzbuch gekannt, in welchem, wie aus den Citaten hervorgeht, auch andere Theile des Gesetzes behandelt werden.

10. Yājñavalkya. Die Calc. enthält das wirkliche Gesetzbuch. S. die kritischen Anmerkungen zu meiner Ausgabe.

11. Vishnu. Colebrooke: „An excellent law-treatise in verse. A metrical abridgement of it is also extant.“ Die Calc. scheint das wirkliche Gesetzbuch Vishnu's vollständig zu enthalten, da da ich fast alle Citate in demselben gefunden. Es sind 100 Capitel, aber grösstentheils in Prosa. Nur die Einleitung und der Schluss und einzelne Stellen in der Mitte sind in Çloka. Das Buch enthält alle Haupttheile des Gesetzes; der vyavahāra ist kürzer behandelt als die Busse. Das ganze Werk scheint mir sehr wichtig zu sein.

12. Vyāsa. Colebrooke hat sein Gesetzbuch nicht besessen. Die Calc. enthält 4 Capitel in Çloka, welche sich auf die täglichen Pflichten der Kasten und āçrama und auf Schenkungen beziehen. Ich finde eine grosse Anzahl von Citaten aus Vyāsa, über alle Theile des Gesetzes, welche man in der Calc. vergebens sucht.

13. 14. Çankha und Likhita. Colebrooke: „They are the authors of a joint work in prose, which has been abridged in verse: their separate tracts in verse are also extant.“ Die Calc. enthält Likhita auf 3 Blättern in Çloka und Çankha auf 8 Blättern ebenfalls in Çloka. Ich finde sowohl Çankhalikhitau als Çankha gewöhnlich in Prosa citirt, und nur selten Çloka. Likhita allein wird überhaupt sehr selten citirt und dann in Çloka.

15. Samvarta. Colebrooke hat nur einen metrischen Auszug aus seinem Gesetzbuche gekannt. Die Calc. handelt in

227 Çloka über die vier Orden (brahmacârin, grihastha, vanaprastha und bhixu) und über Busse. Ich finde Citate, welche sich auf verschiedene Gegenstände des Rechtes, z. B. schriftlichen Beweis, Zinsen, Gewaltthat u. a. beziehen.

16. Hârîta. Colebrooke: „Hârîta is cited as the author of a treatise in prose; a metrical abridgement of it is extant.” Die Calc. enthält 7 adhyâya in Çloka, welche über die vier Kasten, die vier Orden und über Yoga handeln. Aus den Citaten sehe ich, dass das eigentliche Gesetzbuch in Prosa ist, aber mit Versen vermischt, und dass es alle drei Haupttheile des Gesetzes behandelt. Kullûka, zu Mn. 2, 246, citirt einen Çloka aus Laghu-Hârîta, welcher aber auch nicht in der Calc. steht.

Aus dieser Musterung geht hervor, dass unter den aufgezählten sechszehn Büchern nur vier eigentliche Gesetzbücher sind, nämlich die des Yâjnavalkya, Vishnu, Daxa und Parâçara. Dass die übrigen zwölf den eigentlichen Gesetzbüchern an Werth bei weitem nachstehen, lässt sich nicht bezweifeln.

Noch eine Täuschung glaube ich denjenigen ersparen zu müssen, welche sich etwa in Deutschland nach Hilfsmitteln zum Studium der Indischen Gesetzbücher umsehen. In der Chamberschen Sammlung der Königl. Bibliothek zu Berlin befindet sich eine Handschrift, No. 469, Nârada-Saṁhitâ, welche in dem Kataloge unrichtig für Nârada's Gesetzbuch ausgegeben wird. Es ist ein astrologisches Werk.

Andere Gesetzbücher, ausser denen des Manu und Yâjnavalkya, scheinen in der Chamberschen Sammlung nicht vorhanden zu sein; aber solche Werke, welche irgend einen Theil des Gesetzes behandeln, finden sich dort in nicht ganz kleiner Zahl. Für das Studium der Gesetzbücher selbst haben wir also die Hilfsmittel nur aus London und aus Indien zu erwarten. Dass Colebrooke die wichtigsten Gesetzbücher und Commentare be-

sessen, geht aus seinen verschiedenen Abhandlungen hervor. Von Indien aus ist schon vor längerer Zeit ein Abdruck mehrerer derselben ersprochen. Ein deutscher Missionär, Dr. Häberlin, hatte schon vor mehr als zwei Jahren eine Ausgabe von 30 der ältesten Gesetzgeber zu drucken begonnen. S. „das Ausland,“ 1847. April, No 93. Möchte dieselbe bald nach Europa gelangen.

Eine der nächsten Aufgaben, welche durch das vergleichende Studium der Indischen Gesetzbücher zu lösen sein wird, ist die Bestimmung des relativen Alters der einzelnen Gesetzbücher. Bei dem nahen Zusammenhange dieser Bücher mit dem Leben des Volkes bietet diese Aufgabe ein besonderes Interesse, und scheint mit nicht zu grossen Schwierigkeiten verbunden zu sein. Ich habe mich bemühet, den Anfang einer Lösung derselben zu erleichtern durch die Hinzufügung der Parallelstellen aus Manu zu meiner Uebersetzung des Yājñavalkya. Einige Resultate einer solchen Vergleichung hoffe ich bald in Bearbeitungen einzelner Materien des Indischen Gesetzes mittheilen zu können.

Diese Vergleichung wird dann nicht bei den eigentlichen Gesetzbüchern stehen bleiben, sondern den Stoff derselben auch aus den epischen Gedichten und den Purāṇa herbeiziehen, in welchen einzelne Theile des Gesetzes in mannichfacher Form behandelt sind. Das zwölfte und dreizehnte Buch des Mahābhārata enthalten eine grosse Masse gesetzlicher Bestimmungen. Wichtig ist auch die Behandlung der Herrscherpflichten in der Frageform (kaccit), Mahābh 2, 151. u. f. und das damit vielfach übereinstimmende Rām, II, 109 in Gorresio's Ausgabe.

Die bisher erwähnten Forschungen beziehen sich auf einen verhältnissmässig späten Zeitraum. Zwischen der Staatsordnung aber, welche uns in unserem Manu als dem muthmasslich ältesten Dharmasāstra, entgegentritt, und den Zuständen, welche sich in den ältesten Stücken der Veda abspiegeln, liegt eine lange Zeit

reicher Entwicklung, deren verschiedene Stufen der regsame Geist des alten Volkes gewiss nicht betrat, ohne sich auf einigen derselben durch gesetzliche Bestimmungen für einige Zeit zu befestigen. Es kommt also darauf an, die Vorläufer der Dharmaçâstra, auf welche ich in der Vorrede zu meiner Ausgabe des Yâjnavalkya (p. X.) hingewiesen, aufzusuchen. Manu's Gesetzbuch stellt sich keinesweges an die Spitze der gesetzlichen Literatur, sondern verweist schon auf frühere gesetzliche Bestimmungen. So erwähnt es (3, 16) Gesetze des Atri, Gautama und Çaunaka, und (8, 140) eine Vorschrift des Vasishtha über die Höhe der Zinsen. Man darf dabei wohl nicht an die Dharma-Çâstra von Atri, Gautama und Vasishtha denken. Von Çaunaka finde ich nirgends ein Dharmaçâstra erwähnt. Die beiden Abhandlungen über Adoption, Dattaka-Mimânsâ und Dattaka-Can-drikâ citiren Stellen aus einem Werke von Çaunaka in Çloka, welches nach Datt. Mim. 31, 19. wahrscheinlich putra-saṃgraha hiess. In der Mitâkharâ dagegen wird ein Grihya von Çaunaka citirt, und dass der Verfasser unseres Mânava Dh. Ç. auf dieses zurückweist, ist nicht unwahrscheinlich. Weber hat oben p. 57. 69. 143 auf die Verwandtschaft des Inhalts der Grihya-Sûtra mit einem Theile der Dharma-Çâstra hingewiesen, und die Vermuthung ausgesprochen, dass die letzteren aus den ersten hervorgegangen *). Die Citate aus den Sûtra, welche ich bei den späteren Juristen finde, sprechen sehr für die Richtigkeit jener Vermuthung. Wenn man nach diesen Citaten urtheilen dürfte, so würde es freilich scheinen, als wäre das eigentliche Recht in den Sûtra weniger vertreten, als die anderen Bestandtheile des Gesetzes. Aber der Grad der Ausbildung des gerichtlichen Verfahrens in den Dharma-Çâstra berechtigt zu der Ver-

*) zumal ja Patanjali Werke mit dem Namen dharmasûtra nennt s. p. 143.

muthung, dass auch dieser Gegenstand schon lange vor der Periode der Dharma-Çāstra vielfältig behandelt worden sei, und es ist wohl zu erwarten, dass auch frühere Bearbeitungen desselben zu Tage kommen werden. Unter den Verfassern von Sūtra, welche ich aus Webers Aufsätzen kennen gelernt habe, sind Manu, Vasishṭha, Kātyāyana, Baudhāyana, Āpastamba, Pāraskara und Laugāxi zugleich Verfasser von Dharma - Çāstra. Die Vermuthung liegt nahe, dass die einzelnen Dharma-Çāstra in engem Zusammenhange mit den gleichnamigen Sūtra stehen, (s. Weber, oben p. 69. Anm.). Dass dagegen zu den Sūtra wieder einzelne Uebergangspunkte in den Brāhmaṇa sich nachweisen lassen, hat ebenfalls Weber schon bemerkt (oben p. 57).

Es erregt ein peinliches Gefühl, über die wichtigsten Punkte Indischer Litteratur und Geschichte sich mit einzelnen muthmassenden Andeutungen begnügen zu müssen, während man die Ueberzeugung hat, dass sich die schönsten, vollständigsten Resultate ergeben würden, wenn es vergönnt wäre, die handschriftlich Quellen zu benutzen. Ich will indess schliesslich noch einige Punkte berühren, welche bei einer näheren Untersuchung der Gesetzbücher zu erwägen sind.

Zunächst wäre es wünschenswerth, dass Jemand, der mit der Veda-Litteratur vertraut ist, die zahlreichen Erwähnungen derselben bei Manu prüfte und erläuterte. Die allgemeine Bezeichnung veda und çruti kommt sehr oft vor. Das Wort *samhitā* findet sich nur im eilften Buche, çl. 77. 200. 258 und 262. An der letzten Stelle wird eine *Riksamhitā*, *Yajusamhitā* und *Sāmasamhitā* erwähnt. Der Name Atharvan findet sich nur 11, 33: *çrutir atharvāṅgirasiḥ kuryāt*. — Chandas steht 3, 188. 4, 95. 96. 97. 98. — Einzelne Hymnen (*ric* oder *sūkta*): 2, 77. 181. 8, 106. 11, 119. 132. 249. 250. 251. 252. 254. 256. 259. 260 — Mantra sehr oft, ich erwähne nur 5, 86. 7, 217. 11, 256. —

Das Wort Brâhmana kommt nicht vor. — Âranyaka steht 4, 123. — Mit dem Veda wird der Kalpa genannt, 2, 140, und die Rahasyâni 2, 140. 165. 11, 262. Ersteren erklärt Kullûka durch yajnavidyâ, letztere durch upanishad. (s. noch Windischmann Çankara 52. 78. Lassen Indien I., 836. folg.) — Die Vedânga werden 2, 141. 4, 98 erwähnt, und zwar sind deren sechs, 3, 185. — Ob unter den Anhängen (paribrahmana) der Veda (12, 109) die Anga, Mimâmsâ, Dharmaçâstra, Purâna u. s. w. zu verstehen sind, wie Kullûka will? Vergl. M. 12, 1354: vedâ angopabrahmitâh. —

Für die übrige Literatur ist wichtig 3, 232, wo neben dem Veda die Dharmaçâstra, Âkhyâna, Itihâsa, Purâna und Khila genannt werden. (Zu Khila sagt Kullûka: çrisûktaçivasamkalpâdini. Vergl. 11, 250.). Dass Kullûka unter den Itihâsa das Mahâbhârata versteht, liess sich erwarten. Es findet sich indess im Manu keine Spur des Râmâyana oder Mahâbhârata. Das Wort pându kommt nur einmal, in dem Namen der Mischkaste Pânduopâka vor, 10, 37. Die Helden des Mahâbhârata werden nirgends erwähnt, dagegen die Könige Vena, Nahusha, Sudâs, Paiyavana (vergl. Böhlingk, Chrestom. p. 317), Sumukha, Nimi, Prithu 7, 41. 42. 9, 44. 66.

Wenn dagegen im Mahâbhârata sowol Manu als auch andere Gesetzgeber erwähnt werden, so wissen wir freilich im Allgemeinen, dass diese Männer längst berühmt waren, ehe die Dharmaçâstra abgefasst wurden, welche jetzt unter ihren Namen vorhanden sind. Es finden sich aber besonders im zwölften Buche des Mahâbhârata manche Stellen, welche auf die frühere Existenz unserer jetzigen Dharmaçâstra hinweisen. Man vergleiche z. B. M. 12, 1244 — 1246 mit Mn. 11, 73. 75. 76. 79. M. 12, 6077 mit Mn. 11, 180. und M. 12, 9406 mit Mn. 3, 76. Besonders wichtig aber ist M. 12, 2009, wo zwei Çloka erwähnt werden, welche Manunâ gitau sveshu dharmeshu. Der

erste dieser beiden Çloka (2010) steht Mn. 9,321, während sich der zweite in unserem Manu nicht findet. — M. 12, 2014 stehen zwei Çloka aus Uçanas; 2048 ein Çloka, welchen ehemals Bhārgava in dem Ākhyāne rāmacarite gesungen; 2089 zwei Çloka, welche Manu/ Prācetasah in den rājadharmeshu gesprochen; 2666 zwei Çloka welche Angiras gesungen. An allen diesen Stellen scheinen wirkliche Citate statt zu finden; ob aus den noch jetzt vorhandenen Dharmaçāstra, kann ich freilich nicht entscheiden. M. 12, 1256 steht ein halber Çloka, welcher Mitāk. III, 57, b. 6. aus Angiras citirt wird. Dass sich das ganze zwölfte Buch des Mahābhārata auf eine schon vorhandene reichhaltige Gesetzliteratur stützt, lässt sich schon jetzt nicht verkennen. Von welcher Bedeutung es für die Geschichte der Gesetzgebung und zugleich des Indischen Lebens sei, wird sich näher bestimmen lassen, wenn uns die Gesetzbücher selbst vorliegen werden.

Nachschrift. Noch vor dem Abdrucke obiger Notizen erinnert mich Herr Dr. Weber an die bei Wilson, Mackenzie Collection, vol. I, p. 19. u. f. verzeichneten Gesetzbücher. Die von mir gegebene Liste würde dadurch um folgende fünf Namen vermehrt werden: Kanva, Cidambara, Bhāradvāja, Lohita und Çāṇḍilya. Aus Kanva finde ich vier Citate im dritten Buche der Mitākṣarā. In demselben Buche finden sich Citate aus Bhāradvāja in Çloka, und aus einem Bhāradvājagrihya in Prosa. Im Vitramitrodaya findet sich eine Definition des Pfandes (ādhi) von Bhāradvāja. Çāṇḍilya wird ebenfalls im dritten Buche der Mitākṣarā einigemal citirt. Auch zu der Literatur der verschiedenen, durch brihat, vṛiddha, laghu und ähnliche Zusätze bezeichneten Recensionen von Gesetzbüchern werden sich noch manche Nachträge geben lassen. Zu den oben erwähnten Namen, welche zugleich als Verfasser von sūtra und von Gesetzbüchern genannt werden, ist noch Bhāradvāja, und, da ich auch ein Viṣṇu-sūtra citirt finde, der Name Viṣṇu hinzuzufügen. — Ich wünsche, dass die vorstehenden Notizen die Aufmerksamkeit auf diesen Zweig der Indischen Literatur lenken, und bald aus reicheren Quellen reichere Mittheilungen über denselben veranlassen mögen.

A. F. Stenzler.



Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad.

Trotzdem, dass wir nun schon seit 48 Jahren eine Uebersetzung von 50 der vornehmsten Upanishad besitzen und seit 45 Jahren Colebrookes Angaben darüber in seiner berühmten Abhandlung über die Veda, ist doch verhältnissmässig bis jetzt nur ungemein Weniges für die Upanishad gethan worden: es haben sich um sie, und zwar noch dazu nur um einen verhältnissmässig geringen Theil derselben, nur wenige Namen seitdem verdient gemacht: zuerst nämlich und vor Allen der edle Ram-Mohun-Roy durch seine Ausgabe und Uebersetzungen der *Kâthaka*-, *Îçâ*-, *Kena*-, und *Mundaka*-Upanishad, dann L. Poley durch Wiederholung derselben, und durch Herausgabe und theilweise Uebersetzung mehrerer Abschnitte aus dem *Vrihad-Âranyaka*, ferner Fr. Windischmann durch Mittheilung vieler Stellen der *Chândogya*-Up. in seinem vortrefflichen Werke „*Çankara*“, und durch Uebersetzung mehrer Abschnitte aus dem *Vrihad-Âranyaka* so wie aller jener vier kleinen und fast der ganzen *Chândogya*-Upanishad *) in dem Werke seines Va-

*) Alle diese Uebersetzungen Windischmanns fehlen leider in Gilde-meisters bibliotheca sanskrita s. seine praef. p. VI. Sie sind wohl zu unterscheiden von den aus Anquetils Uebersetzung geflossenen Stellen, welche alle Irrthümer derselben theilen, während jene genau an das Original sich anschliessen. — Ausser diesen sind noch von Fr. Windischmanns Hand mehre andre Uebersetzungen in dem Werke seines Vaters verstreut, so *Manu* I, 1—100. XII etc., der *Vedântasâra*, die *bâlabodhanî*, die *Sânkhya-kârikâ*, das erste Buch der *nyâyasûtra*,

ters: die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, in welchem, eben durch seine Hülfe die Philosophie der Upanishad ganz vortrefflich bearbeitet ist, endlich E. Roer durch die Herausgabe des *Vrihad-Âranyaka* und der *Chândogya-Upanishad*, in der *bibliotheca Indica* (die übrigens noch nicht nach dem Continent gekommen ist).

Anquetil's Uebersetzung ist bisher zu sehr vernachlässigt worden: Poley p. 112 seiner Uebersetzung von Colebrookes Abhandlung über die Veda ignorirt sie völlig: Eckstein im Novemberheft des *Journal asiatique* 1836 p. 467 sagt kurzweg von der betreffenden Uebersetzung der *Nrisinha-Up.* „c'est une paraphrase avec fusion ou plutôt confusion du texte et du commentaire, le tout composé dans cet incroyable style latin d'Anquetil qui, lardé de formes persanes, offre un jargon à peu près inintelligible.“ Anerkennender hat sich Windischmann in der Vorrede seines *Çankara* p. XIV (1833) ausgesprochen *), und es ist keine Frage, dass in allen Fällen, wo man den Sanskrittext dabei hat, Anquetils Werk wirklich ganz entschieden die Stelle eines Commentars vertritt, wobei Einem noch dazu die Mühe erspart ist, sich durch die oft sehr langweiligen *pûrvapaxa* der indischen Commentare und Glossen hindurchzuwinden. Leider sind aber die Handschriften der Upanishad selbst, die nach Europa gekommen sind, theils in sehr schlechtem Zustande, theils nur sehr gering an Zahl **) und es wäre darum sehr wünschenswerth, dass man

viele Stellen aus den *brahmasûtra* (II, 1, 22—33. II, 2, 1—16. III, 2, 1—10 etc.), der Anfang der *yogasûtra* etc. Wir möchten Herrn Windischmann dringend ersuchen, einmal alle diese Uebersetzungen besonders abdrucken zu lassen, damit sie leichter zu benutzen sind.

*) Obwol grade für die *Chând. Up.* Anquetil wenig brauchbar ist

**) In Berlin finden sich ausser *Îçâ*, *Kena*, *Kâthaka*, *Mundaka*, *Mândûkya*, *Aitareya*, *Chândogya*, *Vrihad-Âranyaka*, *Taittiriya* und *Praçna* nur noch *Kaushîtaki*, *Atharvaçiras*, *Atharvaçikhâ*, *Aranyiyoga*, *Hansa*, *Paramahansa*, *Râmatâpaniya*, *Kaivalya*, *Amritavindu*, *Nrisinhatâpa-*

in Indien wieder einmal das Augenmerk auf Sammlung der Upanishad richtete und die Engländer hierin ihren mogulischen Vorgängern nachahmten. —

Die Zahl der Upanishad ist noch durchaus nicht sicher zu bestimmen: von den zweiundfunfzig, die Colebrooke zum Atharva rechnet, finden sich nur neunundzwanzig bei Anquetil, nämlich 1. (bei Colebrooke) *Mundaka* (= 4. bei Anquetil) 2. *Praçna* (= 14). 3. *brahma-vidyâ* (= 25). 4. *Xurikâ* (= 33.). 5. *Cûlikâ* (= 41.). 6 u. 7. *Atharvaçiras* und *Atharvaçikhâ* (= 9 u. 23.). 8. *Garbha* (= 28.). 9. *Mahâ* (= 16.). 11. *Prâna* (= 48). 12. *Mândûkya* (= 31.). 19. *Amritavindu* (= 26). 20. *Dhyânavindu* (= 15.). 21. *Tejovindu* (= 27.). 22. *Yogaçixâ* (= 20.). 23. *Yogatattva* (= 21.). 25. *Âruniya* (= 35.). 28. *Âtma* (= 24.). 34. *Nrisinhottaratâpaniya* (= 50.). 35. 36. *Kâthaka* (= 37.). 37. *Kena* (= 46). 38. *Nârâyana* (= 7.). 39. 40. *Mahânârâyana* (= 30.). 41. *Sarva* (= 6.). 43. *Paramahansa* (= 34.). 50. *Kaivalya* (= 18.). 51. *Jâbâla* (= 29.) Die übrigen 23 fehlen, dagegen enthält Anquetils Uebersetzung acht Upanishad des Atharva, die Colebrooke nicht unter den 52 aufzählt, nämlich 10. *Hansa* 17. *Âtmabodha* (Colebr. I, 112.) 32. *Schekl* oder *Pankl* (! *Çakalya*?) 42. *Amrat Lankoul* (*Amritâlamkâra*?). 43. *Amritanada*. 46. *Târaka*. 47. *Arkhi* (*Ârsheya*?) 49. *Çaunaka* (*Savank*). Ausserdem sind darunter noch sechs zu den andern Veda gehörige Upanishad, die Colebrooke nicht als solche kennt: 8. *Tadeva Y.* 19. *Çataru-*

niya (sämmtlich in schlechtester Gestalt): in Paris nur *Vrihad-Âranya*, *Kâthaka*, *Mundaka*, *Aitareya*: in Petersburg *Nârâyana*, *Kâlâgnirudra*, *Kaivalya*, *Garuda*, *Âptavajrasûci*, *Nirâlamba*, *Çrimaddatta*, in Oxford ausser jenen zehn nur noch *Nârâyana*, auf dem *E. I. H.* (wenigstens dem Cataloge nach) ausser denselben zehn nur noch *Kaushîtaki*, die andern drei *Taittirîya*-Up., *Sarva*, *Tripura*, *Brahma*, *Nârâyana*, *Rudra*, *Âtharvaniya*-*Rudra*, *Kâlâgnirudra*, *Hansa*, *Kaivalya*, *Mahâ*, *Âtmabodha*, *Paingala*, *Garbha*, *Garuda*, *Nrisintha-Tâpaniya* und *Gopâla-Tâpaniya*: also Alles in Allem in Europa nur 39 Upanishad, wenn nicht etwa im *E. I. H.* noch andre Mspte sind, deren Inhalt ich mir nicht notirt habe.

driya Y. 22. Çivasamkalpa Y. 40. Purushasûkta Y. 44. Vâshkala R. 45. Tschakli (?) Y. Rechnet man hierzu noch die neun den andern Veda angehörigen Upanishad, die auch Colebrooke kennt: 1. Chândogya. 2. Vrihad-Ârazyaka. 3. Maitrâyani. 5. Içâvâsya. 11. Aitareya. 12. Kaushitaki. 13. Çvetâçvatara. 38. Ânandavalli. 39. Bhriguvali, so ergeben sich im Ganzen $(29 + 23 + 8 + 6 + 9)$ fünfundsiebzig Upanishad: zu dieser Zahl treten nun noch 76. 77. die beiden Gopâla-Tâpaniya (Colebr. I, 110). 78—82. die Sundari-Tâpani. 83. Tripura. 84. Tripuri. 85. Skanda. 86. Kaula. 87. Gopicandana. 88. Darçana. 89. Vajrasûci (Colebr. I, 112. 113. dem Çankara zugehörig s. Böhlingk Verz. der auf Indien bezüglichen Handschriften im Asiat. Museum p. 3.) die wir durchaus nicht berechtigt sind, von der Upanishad-Literatur auszuschliessen, da sie sich selbst dazu rechnen und in dem Worte Upanishad durchaus nichts restringirendes liegt*), Poley hat sie darum auch in seine Classification der Upanishad aufgenommen, da er p. 109 (seiner Uebersetzung von Colebrooke's Abhandlung über die Veda) als deren dritte Klasse die aufstellt, „welche in späteren Zeiten als Träger besonderer Ansichten von Sekten dienten.“ Uebrigens möchte ich die Upanishad in andre Klassen theilen, als er es gethan hat. In die erste Klasse rechne ich die, welche den drei älteren Veda angehören, als welche dem Vedântasystem als Grundlage dienen, und zwar 1. die welche sich blos in diesen finden, also Vâshkala, Kaushitaki, Aitareya, Tadeva, Çatarudriya, Tschakli (Vâlak-

*) hierher gehört nun ferner noch 90. die eigentliche Taittiriya-Up., ferner 91—93 drei Upanishad, die ich im Catalog des E. I. H. unter nro 1686 angegeben finde: Rudra, Âtharvaniya-Rudra, (daneben Kâlâgni-Rudra,) und Paingala: Ferner 94—95. die Petersburger Nirâlamba, Çrimaddatta. Es werden sich auch sonst wol noch manche Namen hinzu finden, die Bhagavadgîtâ nicht zu vergessen, welche Çankara Îçvaragîtâ nennt Colebr. I, 355.

hilya?) Maitrâyani, Çvetâçvatara, Çivasamkalpa, Purushasûkta, Îça, Vrihad-Âranyaka, Chândogya; 2. diejenigen, welche sich *auch* im Atharva-Veda finden, also Kena, Kâthaka, Ânandavalli, Bhri-guvalli, Mahâ-Nârâyana.

Zur zweiten Classe rechne ich sämmtliche Atharva-Upanishad, als welche das Vedântasystem schon in seiner *Ausbildung* voraussetzen, und zwar in folgender Ordnung *) Zuerst stehen Mundaka, Praçna und Garbha, die sich noch ziemlich eng an die vorige Periode anschliessen und noch allgemeine Vedântafragen behandeln. 2. Die zweite Abtheilung bilden die sich speciell *nur* mit der Frage über das Wesen des âtman (der Allseele) beschäftigenden Upanishad, so Sarva, Yogaçixâ, Âtman, Âtmabodha, Tejovindu, Xurikâ, Cûlikâ, Amritanada, Arkhi (ârshaya ?). 3. Die dritte Abtheilung bilden diejenigen Upanishad, in denen das Nachdenken sich ganz verknöchert und allein auf das mystische Wort aum (den Ausdruck der ewigen Position) gerichtet hat, das zwar gelegentlich auch schon in den älteren Upanishad behandelt wurde, aber darin noch nicht zu der unumschränkten Herrschaft über den Geist gelangt war: so Dhyânavinđu, Yogatattva, Atharvaçixâ, Hansanada, Brahmavidyâ, Mândûkya, Târaka, Prâna, Çaunaka. 4. Eng zusammen mit dieser Abtheilung steht eine vierte, welche den Orden der samnyâsin behandelt, so Jâbâla, Paramahansa, Âruniya. — 5. Die fünfte Abtheilung endlich, die sich jedoch ihrem Inhalte nach häufig mit den beiden vorhergehenden vermischt, bilden die sektarischen Upanishad, in denen der âtman (die Allseele) unter der Form eines bestimmten Gottes verehrt wird. Die ältesten derselben scheinen die den Rudra-Dienst bekennenden zu sein, da sich derselbe auf das

*) ich kann hier natürlich nur die Anquetilschen Oupnekhat, so wie die unter den Colebrookeschen, die durch ihren Namen ihren Inhalt kenntlich machen, berücksichtigen.

Çatarudriyam, welches sowol in der Taittiriya-Saṁhitā als der Vājasaneyi-Saṁhitā steht, stützt, welche Upanishad denn auch in den hieher gehörigen Upanishad selbst mit grösster Devotion genannt wird: so Atharvaçiras, auch Jābāla, Haṁsanada. Kaivalya, Kālāgnirudra (ist wie die Çrīmadḍatta-Up. dem Nandikeçvara-Purāṇa entnommen s. Böhlingk a. a. O. p. 7.), Amrat Lankoul (amritālamkāra?) Eine weitere, spätere Entwicklung ist die Tripura-Up. (dem Catalog nach E. I. H. 1625 u. 1686), die Sundarī-Tāpanī und wol auch die Skanda-Up. — Die älteste Form, in welcher Viṣṇu als ātman verehrt wird, ist Nārāyaṇa, da sich eine hieher gehörige Upanishad auch im Taittir. Āraṇyaka findet, nämlich die Mahānārāyaṇī: daneben noch die Nārāyaṇa-Up. und Schekl (Çākalya? oder Pankl!). Als Nṛsiṁha wird der ātman verehrt in der Nṛsiṁha-Tāpanīya. Als Hauptmittel zur Vereinigung mit ihm gilt die Vertiefung in das Wort aum, und in eine ihm geweihte Anuṣṭubh, mit der die wunderlichsten Spielereien vorgenommen werden. Kṛiṣṇa wird genannt in der Ātmabodha und als Vāsudeva in der Amṛitavindu, als ātman aber wird er verehrt,*) in der Gopāla-Tāpanī (dem Catalog nach E. I. H. 1638. 2346.): ebenso wie Rāma und die ihm heilige Formel in ähnlicher Weise in der Rāma-Tāpanī vergöttert wird, deren zweiter Theil aus der Jābāla Up. und der Tāraka Up. zusammengeflickt ist. — Ueber die Zeit, der die Atharva-Up angehören, lässt sich nichts Genaues bestimmen: in ihren letzten Ausläufen reichen sie offenbar bis ins zwölfte Jahrhundert n. Chr.: ob noch weiter hinab? ist ungewiss, und könnte erst durch eine Einsicht in alle betreffenden Schriften selbst ermittelt werden. Muṇḍaka, Praçṇa und Jābāla**) sind äl-

*) die Bhagavadgītā upanishada~~h~~ behandeln denselben Gegenstand, nur in alterthümlicherer Form.

**) zur Zeit der Jābāla-Up. muss Benares schon Vārāṇasī geheissen haben.

ter als die Abfassung des Brahma-Sûtra, in welchem auf ihre Lehre Rücksicht genommen wird nach Colebr. I, 341. 343—45. Ob dasselbe noch andre der Atharva-Up. voraussetzt, muss abgewartet werden. Mândûkya und Nrisinha sind ältrer als Gaudapâda, der Lehrer von Çankara's Lehrer Govinda, weil sie von ihm kommentirt sind, Atharvaçiras und Atharvaçikhâ sind älter als Çankara ihr Erklärer: Tripura endlich und Kaivalya älter als Bhatta Bhâskara Miçra, weil er sie theils kommentirt, theils citirt hat: die Vajrasûci gehört angeblich dem Çankara an (dem ja auch, gewiss fälschlich, der Mohamudgara zugeschrieben wird). Für die übrigen Atharva Upanishad entbehren wir vor der Hand noch jedes Beweismittels für ihr Zeitalter *). Bei Anquetil finden sich zwar häufig die Zodiacalbilder genannt und dies würde allerdings mancherlei beweisen, die betreffenden Stellen sind aber stets den Commentaren entlehnt, die Texte selbst wissen, wenigstens wo ich sie kontrolliren konnte, nichts davon.

Im Folgenden nun gebe ich kurz den Inhalt der bei Anquetil übersetzten Upanishad oder vielmehr des resp. Textes, wo mir derselbe zu Gebote steht, an. Anquetil hat seine Uebersetzung nach zwei persischen Handschriften gemacht, die nur selten von einander abweichen, und die ihm 1775 aus Faisabad in Aude zukamen. Zwei andre Handschriften waren im Besitz von Ch. W. Boughton-Rouse nach Anquetils Vorrede p. V—VII: und auf der Bodleiana in Oxford in der Wilsonschen Sammlung nr. 399. 400 findet sich the translation of the Upanishads into Persian **) (one vol. half-bound: one in sheets): auch Sir W. Jones hatte eine Abschrift davon s. works XIII, 365. 366. —

*) Ecksteins Behauptung, dass die Nrisinha-Uttara-Tâpantiya, denn nur *diese* hat er vor sich gehabt, vorbuddhistisch sei, ist *sehr* apokryph, siehe im Verlauf unter Nris. Up. — 1000 Jahr Unterschied?

**) Ich halte es nicht für überflüssig, hier kurz die Geschichte dieser Uebersetzung zu geben. Mohamed Dâra Schakoh, erstgeborner Sohn

I. Tschchandouk. excerptum. tom. I, p. 15—97. 17 Capitel. Chândogya. Windischmannim Çankara (Vorrede p. XV) hat schon die hier übersetzten Abschnitte der Chândogya-Upanishad angegeben: „habemus in versione Anquetiliana primi capituli tantum quatuor priores sectiones (p. 15—21); desunt deinde sectiones 5. 6. 7.; sequuntur iterum duae (p. 21—23); finis autem (sect. 10—13) omissus est: sic etiam totum caput secundum cum duodecim prioribus sectionibus tertii. Integrum invenimus reliquam tertii partem (p. 23—28.), caput quartum (p. 28—41 mit Ausnahme von k. 16. 17.), quintum (p. 41—50.), sextum (p. 50—65), septimum (pag. 65—79.), octavum (p. 79—97.)” also III, 5—7, 10—13. IV, 1—24. V, 1—12 (auch ein grosser Theil von 13, ferner 15. 16. und die k. 18. 19. VI, 16. 17) fehlen bei Anquetil, wenn man nämlich die in den Handschriften fast durchgängig als Theil des Chândogya-Brâhmana gezählte Chândogya-Upanishad in derselben Art zählt, als dies die Handschriften thun, was ich vorziehe: siehe oben p. 41. 42. — Einer Angabe am Schlusse des zehnten Buches nach, in Chamb. 135 (*khandânâm saptatyadhikam çatam ekam*), enthält das ganze Werk 170 kleinere Abschnitte (*kandikâ*): die acht Bücher nun, welche die Upanishad bilden, zählen deren nur 154, die beiden ersten müssen also zusammen sechzehn *kandikâ* enthalten.

Das dritte Buch des Chândogya-Brâhmana (das erste der Ch. Upanishad) beginnt mit einer mystischen Untersuchung über des Schah Jehan, Schüler des Babu Lal (welcher nach Wilson As. Res. XVII, 295 eine nach ihm geannte monotheistische Sekte stiftete) liess Hejra 1067 (1656) mehre *Pandit* aus Benares nach Delhi kommen, und durch sie funfzig der vorzüglichsten Upanishad in das Persische übersetzen, um die Vedântalehre mit den Çûfismus zu verbrüdern. Dâra Schakoh ward 1657, bald nach Vollendung des von ihm angeordneten Werkes, auf Befehl seines herrschsüchtigen jüngeren Bruders Aurung Zeb getödtet. Aurung Zebs, des Kriegers, Namen ist in den Annalen der Geschichte eingetragen, Dâra Schakoh's, des Weisen, Namen ist nur Wenigen bekannt.

den udgitha, den heiligen Laut om, den prâna, durch welchen die Götter die Asura besiegten (Windischmann p. 1655.). Angiras hat ihn erkannt und Brihaspati, Ayâsya *) und Baka Dâlbhya **) der udgâtâr der Naimiçiyâs (s. oben p. 214) k. 3. (Der Sâma-veda ist die Silbe ud, der Yajurveda die Silbe gi, der Rîg-veda die Silbe tha k. 4): auch Kaushitaki hat sich um seine richtige Erkenntniss Verdienste erworben k. 5. — Die kandikâ 6. 7 handeln vom Verhältniss des sâman zur ric. — Die beiden folgenden kandikâ 8. 9. erzählen einen Itihâsa von Pravâhana Jaivali (s. oben p. 193), der, obwol nicht Brâhmana, doch die beiden Brâhmana den Silaka Çâlâvatya und den Caikitâyana Dâlbhya über das Wesen des udgitha und des Sâman belehrte: sie sind übersetzt von Windischmann in seines Vaters Werk: „die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte“ p. 1718. Dieselbe Lehre gab auch Atidhanvan Çaunaka an Udara-Çândilya (M. Bhâr. II, 295) „so lange man in deinem Gechlechte diesen udgitha kennen wird, so lange wird ihnen in dieser Welt das beste Leben (parovariyo jivanam) sein.“ — Die kandikâ 10 und 11 berichten noch eine andere Legende über die Verbreitung der richtigen Lehre des udgitha. Als nämlich einst bei den Kuru Hagelschlag gewesen war, ***) zog Ushasti Câkrâyana mit seiner

Gattin Âtiki †) fort und kam nach einem ibhyagrâma (fruchtbar-*) Zu Ayâsya Ângirasa siehe Vrih. Âr. Kânva I, 3. 8. 19. 24. (Poley fälschlich Apâsya). II, 6, 3. IV, 6, 3. Kaushit. 30, 6. Er ist Rishi von Rik. S. IX, 2, 20, 22, X, 5, 7, 8. wird daselbst genannt (ashv. VIII, 6, 6, 3.) Als Name des Indra erscheint ayâsya Rik I, 62, 7, wo Sâyana zu vgl. ist. Müller liest daselbst fälschlich âsyântar für âsye 'ntar.

**) Baka kehrt wieder k. 12. Zu Dâlbhya siehe oben p. 59 (wo dha Bako statt Dhavako zu lesen ist). Ueber Keçin Dâlbhya (neben Dârbhya) aus Kaushit. 7, 4 siehe oben p. 209.

**) mataçihateshu Kurushu Ch. 135. maracih° 396. muta pramardane sasyamoçanakartritvân mataçyah pâshânâvrishtayaç 397 (glosse zu Çankara's Commentar). matatî hail Wilson dict. II.

†) âtikiyâ saha jâyayâ, grihântarâdyatanârhatvâd, âtikaç, yuvatyâ vyabhicâraçankayâ | âtikya iti pâthe (so in 135 von 2ter Hand) de-

ren Dorfe? oder Dorfe der Ibhya?), wo er einen ibhya (oder Ibhya?) anbettelte, der gerade kulmâshân (sour gruel prepared by the spontaneous fermentation of the water of boiled rice. Wilson dict. II.) ass: der gab ihm davon und um sein Leben zu fristen isst er si, seine Frau aber an besseres Essen gewöhnt, (sâ gra eva subhixâ babhûva) verschmäht sie. Am andern Morgen beschliesst er dann, um der Noth abzuhelpen, zum Könige zu gehen, der gerade ein Opfer zu bringen im Begriff ist. Er schreckt dessen Priester durch Vorhersagung des Todes (mûrdhâ te vipatishyati), im Fall sie die Gottheit, die sie anzurufen im Begriff stehen, nicht vollständig kennen sollten. Der Opfernde wählt ihn darauf für den jenen zusammt gebührenden Opferlohn zum Priester und als solcher beantwortet er die Fragen der beschämten und erzürnten früheren Priester und bringt sie zum Schweigen. — Die zwölfte *kandikâ* bietet das erste*) Beispiel einer wirklichen Thierfabel, deren uns noch mehr im Verlauf begegnen werden, siehe VI, 1 (hansa). 4 (*rishabha*). 7 (hansa). 8 (*madgu*). Dem Baka Dâlbyha nämlich, oder sei es Glâva Maitreya (s. oben p. 38), der als fahrender Schüler umherzog (*svâdhyâyam udvavrâja*), kam ein weisser Hund zu Gesicht: zu dem kamen andre Hunde und sprachen „*annam no bhagavân âgâyatv aṣanâyâm avâ (?) iti*, er sprach „kommt morgen früh wieder zu mir.“ Baka D. (oder Gl. M.) passte auf, und am Morgen kamen sie herangekrochen, der eine den andern am Schwanz haltend (wie die Priester *samrabdhâh* = *anyonyagrihitavasanaikadeçâh* 397), setzten sich und stimmten nun ihr Liedchen an (*himcakrah*): om

çântarâtanâya pravrittah | cf *Âta* oben p. 35. — Ushasti selbst erscheint als Ushasta am Hofe des Janaka Vaideha Vrih. Âr. III, 4 (3 K), wo er von Yâjñavalkya zum Schweigen gebracht wird.

*) wenn man nicht etwa auch die *matsya*-Sage, oben p. 163, hinzu rechnen will: und den Indra als Vogel *markata* p. 39 oder *kapiñjala* p. 118, so wie den goldnen Vogel p. 193 (= *Prajâpati M. Bh. XII, 10994*).

adāmom pibāmom devo varunaḥ prajāpatiḥ savitā 'nnam ihā 'ha-
rad annapate 'nnam ihāharāharom iti ||12||. Dies heisst der çauva
udgitha. — Die *kandikā* 13 identificirt die verschiedenen Silben,
welche beim Singen der *Ric* eingeschoben werden *), also hâu,
hâi, i, û, e, hoyi, him s. M. Bh. XII. 10399. mit dem Winde,
Monde, Feuer etc.

Wenn im dritten Buche sāmavayavasambaddham dhyā-
nam uktam, so wird dagegen im vierten samagrasāmasam-
baddham dhyānam behandelt. Zunächst wird das Wort sāman
selbst erklärt: yat khalu sādhu tat sāmety ācaxate, yad asādhu
tat asāmeti, tad utāpyāhuḥ sāmnam upāgād iti sādhanai-
nam upāgād ity eva tadāhuḥ und ebenso asāmnam upāgāt für
asādhunam u., ebenso sāmāno bata für sādhu bata und asā-
mano bata für asādhu bata: wer so wissend sādhu sāmety upāste,
'bhyāço ha, yad (spes est, quod) enam sādhave dharmā ā ca ga-
cheyuḥ upa ca nameyuḥ ||1||. Die folgenden *kandikā* enthalten
eine mystische Identifikation der fünf und resp. sieben vidhi
des sāman (nämlich himkāraḥ, prastāvaḥ, udgithaḥ, pratihāraḥ,
nidhanam und resp. ādiḥ und upadravaḥ siehe oben p. 56.) mit
der Dreiwelt und den Naturerscheinungen: sogar die Buchstaben,
eingetheilt in svarāḥ, ūshmānaḥ und sparçāḥ, müssen dazu her-
halten: es ist sehr begreiflich, dass die persischen Uebersetzer
dieses ganze Buch ausgelassen haben.

Die ersten zehn *kandikā* des fünften Buches schildern die
Sonne als den Honig der Götter: ihre östlichen Strahlen sind
die östlichen Honigzellen (madhunādyaḥ), die *ric* sind die Bie-
nen, der *Rigveda* ist das pushpam (die Blumen), ebenso gehören
zu den Strahlen nach Süden die Yajus als Bienen, und der Ya-
jurveda als Blumen, nach Westen die sāman und der Sāmaveda

*) rigaxarāni gīyante, tadvyatiriktāni vācyāṇyāni gītisiddhyarthāni sto-
bhāxarāni (hier) paribhāshyante 397.

nach Norden die *atharvāṅgīrasaḥ* *) und die *Itihāsa* und *Purāṇa* **) nach oben endlich die *guhyā ādeṣāḥ* = die geheimen Lehren, d. i. die *Upanishad*, *Rahasya*, und das *brahman* d. i. die Lehre davon: siehe Windischmann *Çankara* p. 56. Es sind dies die fünf durch den blossen Anblick sättigenden (*na vai devā aṇanti na pibanty, etad evāmṛitam drishtvā tripyanti*) *Amṛitāni* der fünf Götterklassen, der *Vasu* (Windischmann 1511), *Rudra*, *Āditya*, *Marut* und *Sādhya*. Der elfte Abschnitt verheisst stetes Sonnenlicht dem, der diese *brahmopaniṣad* kenne, welche der *Brahman* selbst dem *Prajāpati*, dieser dem *Manu*, dieser den Menschen (*prajābhyaḥ*) gelehrt habe, und welche *Uddālaka Āruni*, der älteste Sohn seines Vaters, von demselben erhielt, denn nur seinem ältesten Sohne darf ein Vater dies lehren, oder einem geliebten Schüler (*pranāyyāya vā 'ntevāsine*), keinem Andern ***) und wenn er ihm auch die wasserumflossene Erde mit all ihren Reichthümern (*imām adbhīḥ parigrīhitām dhanasya pūrṇām*) geben wollte, denn dies ist mehr als sie (*tad eva tato bhūyas*): die 12te *kandikā* verherrlicht die *gāyatri* †), die 13te die fünf im Herzen ††) weilen-

*) *Harisvāmin* zu *Çatap. XIII, 4, 3, 7* (= *prap. 3, 1, 7*) siehe *Vāj. S. spec. II, 207*: *Atharvanā proktā mantrā brāhmanānuvākāḥ ca Atharvānaḥ, evam Angirasā proktā Angirasaḥ*. An der betreffenden Stelle des *Çat. Br.* ist die Eintheilung in *parvan* gekannt: dies ist also die älteste, die in *prapāthaka* die spätere.

**) *itihāsapurāṇam iti vaidikyaḥ kathā Manur Vaivasvato rājety ādyāḥ* (*Çatap. XIII, 4, 3, 3*) *tāsām caṣvamedhe viniyogo dṛiṣyate „putrāmātyaparivritāya rājne 'dhvaryuḥ pāriplavam ācaxiteti*: 397. siehe *Kātyāy. 20, 3, 1. Çatap. XIII, 4, 3, 2* folg., wo aber der *Hotar* das *pāriplavam ākhyānam* erzählt (von *Manu*, *Yama*, *Varuna*, *Soma*, *Arbuda*, *Kuvera*, *Asita*, *Matsya*, *Tārxya*, *Dharma* [*Indra*]): s. oben p. 75 not. 124. 147.

***) wir haben hier also ein Beispiel der *guhyā ādeṣāḥ* und der *rahasyāni*, s. auch *Vrih. Ār. K. VI, 3, 12*.

†) *savitridvārakabrahmavidyānantaram savitridevatyagāyatrividvāreṇa brahmavidyopadiṣyate* 397.

††) und *hridayākāṣe* ist ja das *brahma* zu verehren (*upāsyaṃ*).

den devasushi: *prāna*, *vyāna*, *apāna*, *samāna*, *udāna* als die 5 brahmapurushān svargasya lokasya dvāragopān und das Herz überhaupt als den Sitz des ātman, dessen Einheit mit dem brahman nach k. 14 *Çāṇḍilya* *) erkannte. Wer dies erkennt, vereinigt sich (prapadyate) k. 15. mit der Natur und ihren Erscheinungen, auch mit dem *Rigveda*, *Yajurveda* und *Sāmaveda*. Wer

*) *Çāṇḍilya* und *Çāṇḍilyāyana* gehören zu den bedeutendsten Auctoritäten der *Sāmasūtra* s. oben p. 45. 46. Im *Çat. Br.* ist *Çāṇḍilya* (und im *Taitt. Ār.* I. 22, 10 die *Çāṇḍilāh*) der Hauptlehrer über die Anlegung des heiligen Feuers (das sogar nach ihm benannt ist, *çāṇḍile* 'gnau IX, 1, 1, 43 = *Çāṇḍilyadrishte* 'sminn agnau. 5, 1, 68), so VII, 5, 2, 43. IX, 4, 4, 17 (lehrte die Kunde davon an die *Kamkatīya*). 5, 2, 15 (berichtet von Tura *Kāvasheya*, der in *Kāroṭi* das heilige Feuer anlegte). X, 1, 4, 10 (Gespräch darüber mit seinem Schüler *Sāptarathavāhani*). 3, 6, 11 (belehrt den *Vāmakaxāyana* über den Lohn der Kunde). 6, 3, 2 (aus dem Commentar zu dieser *kandikā* ersehe ich, dass die obige, ihr sehr ähnliche Stelle der *Chāndogya-Up.* die *Çāṇḍilyavidyā* heisst cf. Colebr. I, 326, 340): nach 6, 5, 9 lernte er das *Agnirahasyam* von *Kuṣṛi*, lehrte es an *Vātsya*, dieser an *Vāmakaxāyana*: die Stelle kehrt *Vrih.* *Ār. Kānva* VI, 5, 4, wieder, wo die Reihenfolge aber so ist: *Kuṣṛi*, *Vātsya*, *Çāṇḍilya*, *Vām.* In zwei andern *vanṣa* der *Kānvaschule* des *Vrih.* *Ār.* erscheint er ebenfalls als Lehrer des *Vātsya* und als Schüler des *Kāpya Kaiṣorya* II, 6, 3. IV, 6, 3: ebendasselbst k. 1 wird noch ein zweiter *Çāṇḍilya* genannt, als Lehrer des *Āgñiveṣya* und ein dritter als Lehrer des *Kaundīnya*, als Schüler des *Kauṣika I* und des *Gautama III.* Ein *Udara-Çāṇḍilya* (ein nickname?) ist genannt *Chāṇḍ.* III, I. Auch was *Colebrooke* I, 411 erzählt, bezieht sich wol auf einen andern, als den alten *Çāṇḍilya*, der übrigens noch nicht unter den *Rishi* des *Rik* erscheint, — *Çāṇḍilyāyana*, sein Sohn nach *Sāyana*, belehrt IX, 5, 1, 64 den *Daiyāmpāti* in der *prāci* diṣ über das heilige Feuer, er wird, zugleich mit dem Namen *Celaka*, als Auctorität citirt X, 5, 2, 3, und sein Sohn *Jīvala Cai* laki II, 3, 1, 34. (er ist *Rishi* von *Vāj.* S. 3, 9): ist der *Pancāla*-fürst *Pravāhana Jaivali* s. oben p. 193 etwa sein Enkel? Nach *Wilson dict. II.* leiten sich die *Kānjakubja-Brahmanen* (= die *Pancala*) von *Çāṇḍilya* ab. *Pravāhana* wird freilich ausdrücklich als Nicht-*Brāhmana* und König genannt. — Ein *Çāṇḍiliputra* erscheint *Vrih.* *Ār.* VI, 5 in der Lehrerliste der *Kānvaschule* als Lehrer eines *Māṇḍūkiputra* und Schüler eines *Rāthitāriputra*. —

ferner das Opfer als eine Allegorie des puruṣha (âtman) erkennt, erlangt nach k. 16, wie Mahidâsa Aitareya (siehe Colebr. I, 46) es that, ein Leben von 116 Jahren *). Die Functionen des Menschen werden k. 17 mit den Theilen des Opfers verglichen (das tapas, dânam, ârjavam, ahinsâ und satyavacanam mit dem Opferlohne): Ghora Âṅgīrasa lehrte dies dem Kṛishṇa Devakiputra (s. oben p. 190.), dessen (Wissens-) Durst dadurch gestillt ward (apipâsa eva sa babhûva). In k. 18 wird das brahman mit dem manas und dem âkāṣa gleichgesetzt, und seine Theile als vâc, prâṇa, caxus, çrotram und resp. agni, vâyu, âditya, diṣas angegeben. Die 19te kandikâ enthält denselben Schöpfungsmythus, der sich am Eingange des Manu findet, siehe Windischmann p. 1540 folg.: **) âdityo brahmety âdeṣas tasyopavyâkhyânam; ***) asad evedam agra âsit tat sad âsit, tat samabbhavat, tad ândam niravartata, tat samvatsarasya mâtrâm açayata, tan nirabhidyata, te ândakapâle rajatam ca suvarṇam câbhavatâm, tad yad rajatam seyam prithivî, yat suvarṇam sâ dyaus, yaj jarâyu te parvatâ, yad ulbam sa meghe nihâro, yâ dhamanayas tâ nadyo, yad vâsteyam udakam sa samudro, 'tha yat tad ajâyata so 'sâv âdityas tam jâyamânâṃ ghoshâ ulûlavo †) 'nûdatish/hant sarvâni ca bhutâni sarve ca kâmah, tasmât tasyodayam prati pratyâyanam (?) prati ghoshâ ulûlavo

*) shodaṣam varshaçatam ajivat: was die Glosse durch shodaṣâdhikavarshaçatam erklärt, ebenso wie X, 12 ekaçatam 101 bedeutet

**) siehe Kellgren mythus de ovo mundano Indorumque de eodem notione dissertatio pro venia docendi Helsingfors 1849.

***) auch vyâkhyâna, anuvyâkhyâna = Erklärung, Poley zu Vrîh. Âr. II, 4, 10, dagegen âkhyâna (Çat. XIII, 4, 3, 2.), anvâkhyâna (Çat. XI, 1, 6, 9), vyâkhyâna selbst (Çat. III, 6, 1, 7.) und upâkhyâna Kâth. p. 106, 20 Pol. = Erzählung.

†) Die Glosse sagt: ulûlava iti çabdaviçeshâ utsavakâlinâ Gaudadeçe (gomdadeçe cod.) prasiddhâh: also „Jubeltöne“. Ob hier zu vergleichen ist, was J. Grimm in der „deutschen Mythologie“ 1844 p. 703. 707. 708 anführt? cf. das lat. ululare.

'nūttishzhanti sarvāni ca bhūtāni sarve ca kāmāḥ, sa ya etam evaṁ vidvān ādityam brahmety upāste, 'bhyāḥ ha (spes est, quod: cf. IV, 1. VII, 10) yad enam sādhave ghoshā ā ca gacheyur upa ca nimrederan ||19|| „Die Sonne ist das brahman, so ist die Lehre, dies ihre Erklärung: Im Anfang war dieses All Nicht-seiend, Das war Seiend, es veränderte sich, es ward ein Ei, dies lag ein Jahr, es spaltete sich, die beiden Schalen waren Gold und Silber, das Silber ist die Erde, das Gold der Himmel, die Bärmutter sind die Berge, die Hülle ist die Wolke, der Thau, die Aderröhren sind die Ströme, das Bauchwasser ist das Meer: was da geboren ward, ist die Sonne, als sie geboren, aufstanden nach ihr Jubeltöne, alle Wesen, alle Wünsche, darum erstehen (noch jetzt) ihrem Aufgang, ihrem Untergang folgend, Jubeltöne, alle Wesen, alle Wünsche.“

Das sechste Buch enthält drei Legenden (1—3. 4—9 und 10—17). Die erste derselben ist äusserst dunkel und schwierig: bei Anquetil findet sich ihr Inhalt nur ganz im Allgemeinen wiedergegeben, und die Glosse zu Çankara's Commentar spendet nur sehr spärliche Hülfe. Janaçruti Pautrāyana, ein sehr frommer König*), überhörte einst in der Nacht das Gespräch zweier hansa, die mit andern in der Nacht herbeiflogen (atipetuḥ: desuper domum cum pervenissent. Anqu.): Der eine lobt den König ob seiner Weisheit, der andre aber erhebt den Rayikva (Raikva die Glosse) Sayugvan**) über Alle. Der König nun schickt alsbald seinen xattri***), Kämmerer, aus, diesen zu su-

*) çradhdādeyo (!) bahudāyi bahupākya āsa, sa ha sarvata āvasathān (hospitia victoribus Anqu.) māpayām cakre „sarvata eva metsyantīti“ (!).

**) Anqu. semper cum se ipso camelum solutum habet, während es iunctum heissen sollte.

***) pratihāram die Glosse. Der königliche Hofstaat umfasst nach Çat. Br. V, 3, 1, 1—11 einen senāni, purohita, sūta, grāmani, xattri, zwei samgrahitri nämlich einen savyashzhri (Wilson dict. II. savyeshzhri cf. Zend. rathaestār) und einen sārathi, einen bhāgadugha, axā-

chen: der findet ihn dann nach langem Suchen, wie er sich unter einem Wagen die Krätze abschabt (*pāmānam kashamānam*) und meldet es dem König: dieser nimmt 600 Kühe, einen goldenen Halsreif, und einen mit Mauleschlingen bespannten Wagen und bietet sie dem Rayikva als Lohn an, wenn er ihn belehren wolle über das Wesen der Gottheit, die er verehere: der weist ihn aber schnöde zurück, und erst als der König ihm noch 400 Kühe mehr und seine eigene Tochter dazu anbietet, geht er darauf ein und lehrt ihm, dass das brahman sich äusserlich als *vāyu*, innerlich als *prāna* zeige, in diesen beiden Gestalten Alles umfassend und in sich vereinigend, (es ist dies die *samsargavidyā* Colebr. I, 326.). Hieran schliesst sich dann noch eine kurze Erzählung, dass ein brahmacārin einst durch diese Kenntniss Essen von Kāpeya Çaunaka (dem purohita, Glosse) und Abhipratārin Kāxaseni erhalten habe, die ihm vorher seine Bitte darum abgeschlagen hatten. — Die Rayikva (Raikva) scheinen ein Geschlecht unter den Mahāvriṣha zu sein, es heisst wenigstens hier an einer Stelle: *te haite Rayikva-parṇā nāma Mahāvriṣheshu*. Die Glosse erklärt *M-shu* freilich durch *mahāpuṇyeshu sālagrāmaxetrasāmipyāt*, also wol nicht als nomen proprium, siehe aber Roth zur Lit. p. 38. 40 aus der *Atharva-Saṃhitā*, nach welcher Stelle (v. 5.) es scheint, als ob dieses Volk vorzüglich von Hautkrankheiten (*takman, pāman*) heimgesucht wurde. —

Die zweite Legende handelt von Satyakāma Jābāla°).

vāpa, govikarta (Koch cf. M. Bhār. IV, 36, wo aber *govikartri*), *pālāḡala* (Läufer) — ist also ziemlich beträchtlich: s. Lassen *Indien* I, 810. 811. Ueber den *xattri* insbesondere s. eb. 634. 819. Nachträge p. CIV.

Siehe VI, 10. VII, 2 (Lehrer des Goçruti Vaiyāghrapadya). Er ist Schüler des Jānaki Āyāsthūna nach Vrih. Ār. V, 4, 19. 20 (= VI, 3, 11. 12 Kāṇva), und Lehrer des Janaka Vaideha eb. III, 8, 14 (= IV, 1, 6 K.), welchem er *manas* als das brahman verkündete, ebenso wie XIII, 5, 3, 1 (= prap. 3, 5, 1) „*mano vai sarve deva-*

Als der Jüngling Satyakāma als fahrender Schüler auszog, konnte ihm seine Mutter Jābālā die Frage nach seinem Vater (*kimgotro na aham asmiti*) nicht beantworten: *atibahv aham caranti paricārini yauvane tvām alabhe*, er nennt sich daher nach ihrem (Geschlechts-) Namen Jābāla. Hāridrumata*) Gautama, bei dem er sich als Schüler**) meldet, versieht zunächst das upanayanam für ihn, und übergibt ihm dann 400 magere, schwache Kühe zur Hutung. Als im Laufe der Jahre diese sich auf 1000 vermehrt haben, macht er sich auf den Rath eines Stieres auf zur Heimkehr nach dem ācāryakulam: unterwegs wird er von dem Stiere, den andern Abend von dem Feuer, den dritten von einem herbeifliegenden hansa***), den vierten von einem zufliegenden madgu (*jalakāka* die Glosse, also Wasserkrähe, the diver in Wilsons dict.: der cod. liest übrigens maṅgu: die Wurzel ist masj,

tāh“ als sein Ausspruch citirt ist. Er wird auch Aitar. Br. VIII, 7 Colebr. I, 37 genannt. — Ein andrer Satyakāma ist der in der Praçna-Up. genannte Satyak. Çaivya, Schüler des Pippalāda. — Ein andrer Jābāla, Mahāçāla (oder appellat.?) Aupamanyava, wird Çat. X, 6, 1, 1 (prap. 3, 1. 1) genannt, und Vrih. Âr. IV, 6, 2 erscheint in der Lehrerliste der Kānvaçākhā ein Jābālāyana Schüler des Mādhyandināyana und Lehrer des Uddālakāyana. Die Jābāla sind im Caranavyūha als eine Schule des Vājasaneyā-Yajus genannt: ihrem Brāhmaṇa ist wol die Jābāla-Up. entlehnt, die zum Atharva gerechnet wird: s. unten. Da die Aupamanyava zum Taitt. Yajus gehören (s. oben p. 68.) so finden wir das Geschlecht der Jābāla bei allen Veda beschäftigt, mit Ausnahme des Rik, in dessen Brāhmaṇa es jedoch auch genannt ist. — Jābāli heisst im Rāmāyana der eine Priester des Daçarat̥ha, ein Kaçyapide Rām I, 11, 9 Gorr.

- *) Ueber Haridru, Hāridrava, Hāridravikam siehe Roth Nirukta Einleitung p. XXIII.
- **) Der Lehrer redet den Schüler hier wie in den andern Upanishaden stets durch *somya* „Lieber“ an, welches Wort also dann, wie im Taitt. Br., seine alte Bedeutung „somawürdig“ ganz verloren hat: siehe Lassens Zeitschrift für die K. des M. VII, p. 272.
- ***) cf. M. Bh. XII, 10994 *hanso bhūtvātha sauvarnas tvajo nityaḥ prajāpatiḥ | sa vai paryeti lokāns trin, atha sādhyān upāgamat ||* und V, 1261 (Ātreya) *carantaṃ hansasrūpeṇa sādhyā devā paryaprichanta.*

majj) über die 16 kalâ (von jedem über vier) des brahman belehrt (Colebr. I, 326 *shodâçakalâvidyâ* cf. *Praçna Up.* III, 2.), so dass sein Lehrer (*âcârya*, so schon im *Çat. Br.* X, 1, 4, 10) über sein brahmakundiges Aussehen gewaltig erstaunt.

Die dritte Legende (Windischmann 1448. 49.) handelt von einem Schüler des Satyakâma Jâbâla, dem Upakosala Kâmalâyana (cf. *Kâmalinah* schol. zu P. IV, 3 104.). Er hatte zwölf Jahre dessen Feuer bedient, wurde aber, obwol jener alle andern Schüler belehrt entliess, nicht von ihm entlassen, trotz der Fürsprache von dessen Gattinn. Als nun einst S. J. verreist war, erbarmten sich die drei Feuer selbst der Traurigkeit des Up. und belehrten ihn selbst über die Allheit des brahman*), worüber ihm dann S. J. noch weitere Aufschlüsse ertheilte (es ist dies die *Upakosalavidyâ* Colebr. I, 326. 341).

Das siebente Buch enthält in *kand.* 1—10 eine andre, ziemlich verschiedene Recension von *Vrih. Âr.* V, 2—4 (VI, 1—3 *Kânva*) und zwar so, dass *kand.* 1 (der *prânasamvâda* Colebr. I, 326 = der Wettstreit unter den *prânâs* Windischmann 1341. s. Burnouf *Yaçna* not. CLXX.) dem dritten (ersten *Kânva*), *kand.* 2 dem vierten (dritten K.) und *kand.* 3—10 dem zweiten Cap. entspricht: die *kand.* 11—24 ferner enthalten eine andre Recension der im *Çat. Br.* X, 6, 1, 1 folg. stehenden Legende. — Die zweite *kandikâ* schliesst mit folgendem Çloka: *yadâ karmasu kâmyeshu striyam svapneshu paçyati | samriddham tatra* (nämlich karma) *jâniyât tasmint svapnanidarçane || 2 || ***). — Die *kand.* 3—10 (*Çvetaketu Âruneya, Âruni Gautama* und *Pravâhana Jaivali*

*) In k. 17 werden die Metalle aufgezählt: *yathâ lavanena* (Salz! ist dies denn so kostbar?) *suvarnam samdadhyât, suvarnena rajatam, rajatena trapu, trapunâ sisam, sisena loham, lohena dâru, dâru carmanaivam eshâm lokânâm âsâm devatânâm asyâs trayyâ vidyâyâ viryena yajnasya virishtam samdadhâti.*

**) Die Traumdeuterei war damals also von entschiedenem Einflusse.

der Pancâlakönig) sind von Windischmann 1673—1676 übersetzt „zum Beweis, dass die Lehre von der Seelenwanderung, die bei Manu XII (übers. ebend. p. 1662—1673) in voller Ausführung erscheint, ihre ersten Grundzüge und Umrisse schon in den Upanishaden habe.“ Ich hebe hier besonders die eine von Windischmann schon im Çankara 175. 176 mitgetheilte Stelle (k. 10.) aus: *atha ya iha kapûyacaranâ, abhyâço ha, yat te kapûyâm yonim âpadyeran chvayonim vâ sùkarayonim vâ candâlayonim vâ*: es gehört dies zu den frühesten Erwähnungen des Namens *Candâla* in der Vedaliteratur (die erste geschieht im *Vrih. Âr. IV, 1, 22 M. 3, 22 K.*), derselbe kehrt wieder k. 24: *tasmâd u haivamvid yady api candâlâyochishtam prayached âtmani haivâsya tad vaiçvânare hutam syât*. Am Schluss werden in einem angeblichen Çloka, der eher Prosa ist, die fünf Hauptsünden angegeben (ganz ebenso wie Manu 9, 235 cf. *Vrih. Âr. IV, 1, 22 M. 3, 22 K.*): Gold-Diebstahl, Trunk, Brâhmana-Mord, Ehebruch mit der Frau des Guru, und Umgang mit solchen, die die ersten vier verübt haben: *tad esha çlokaḥ | steno hiranyasya surâm pibanç ca guros talpam âvasan brahmahâ caite patauti catvâraḥ pancamaç câcarans tair iti*: wer aber die fünf Feuer richtig kennt, der darf mit ihnen umgehen, ohne befleckt zu werden und bleibt rein. — Die Legende von Açvapati dem Kekayakönige und den ihn um Belehrung bittenden Brâhmana, Uddâlaka Âruni etc. in k. 11—24 ist schon von Colebrooke I, 84—88 übersetzt worden: siehe auch oben p. 179: es ist dies die *vaiçvânaravidyâ* Colebr. I, 326. 342.

Das achte Buch enthält, wie das siebente, zwei Legenden von Uddâlaka Âruni (s. p. 175—77): und von der Belehrung seines Sohnes Çvetaketu über das Wesen der Gottheit. Die erste derselben findet sich in Windischmann's Çankara p. 134—140 übersetzt und deutsch in dem Werke seines Vaters p. 1616. 17., die zweite, k. 8—16, im Çank. p. 179—186 und deutsch resp.

p. 1737—40. Ich mache hier besonders aufmerksam auf das in k. 16 geschilderte Ordale; „einen Menschen mit gebundenen Händen führen sie herbei: „er hat gestohlen, macht die Axt glühend für ihn.“ Dieser wenn er der Thäter ist, dann macht er sich selbst unwahr, unwahr, sich in Lüge hüllend nimmt er an die glühende Axt, er verbrennt sich und wird dann getödtet (hanyate). Ist er aber der Nichtthäter, so macht er sein Selbst wahr, wahrhaft, sich in Wahrheit hüllend, wird er nicht gebrannt, alsdann wird er losgelassen.“ Es ist dies eins der so äusserst seltenen Beispiele, wo uns im vedischen Gebiete ein Rechtsfall vorkommt. Die Strafe für den (verläugneten) Diebstahl ist danach der Tod, ganz entsprechend den harten, ebenfalls häufig auf Tod lautenden Bestimmungen darüber bei Manu (8, 34. 9, 276 siehe Stenzler *juris criminalis veterum Indorum spec.* p. 7. Bresl. 1842). — Aus *kand.* 14 ergibt sich die *weite* Entfernung der Gandhâra von dem Schauplatze, dem das Chând. brâhmana angehört. —

Das neunte Buch, *kand.* 1—26 (Windischmann 1689—95. 1389—90) enthält die Belehrung des Nârada (s. oben p. 204.) durch Sanatkumâra (s. Lassen *Indien* I, 731.): im Anfange steht die wichtige, von Colebrooke *) I, 12 in der Uebersetzung, und im Texte zuerst von Windischmann Çankara p. 56, dann von Poley in seiner Uebersetzung der Colebrookeschen Abhandlung p. 4 mitgetheilte Stelle, die sich noch dreimal wiederholt in *kand.* 1 selbst, in *kand.* 2 und *kand.* 7, und aus welcher sich für die Zeit des Chând. Brâhmana folgender reichhaltiger Literaturkomplex ergibt: Der *Rigveda*, *Yajurveda*, *Sâma-veda*, der *Âtharvana* als der vierte, die *Itihâsa* und Pu-

*) Anquetil's Auktoritäten haben sich hier sehr kurz gefasst: er hat nur: *ego quatuor Beid et omnes scientias legi et praecepta illorum scio et tōv âtma non scio.*

râna (s p. 258) als der fünfte Veda; ferner der Veda der Veda d. i. dem Comm. nach die Grammatik; dann der pitryo (vedaḥ), d. i. die Lehre von den Manenopfern; râçiḥ the art of computation (Arithmetik?); daivaḥ the knowledge of omens; nidhiḥ the revolutions of periods; vâkovâkyam*) the intention of speech (or art of reasoning); ekâyanam**) the maxims of ethics; devavidyâ, the divine science or construction of scripture (?); brahmavidyâ the sciences appendant on holy writ (or accentuation, prosody and religious rites); bhûtavidyâ the adoration of spirits (?); xatravidyâ the art of the soldier; naxatravidyâ the science of astronomy; sar-padevajanaavidyâ***) the charming of serpents, the science of demigods (or music and mechanical arts). Mögen nun auch die Erklärungen Çankara's, denen Colebrooke gefolgt ist, nicht immer die richtigen sein, so ergibt sich doch jedenfalls, dass hier nicht, wie dies sonst gewöhnlich bei dergl. Literatur-Aufzählungen in den Brâhmana der Fall ist, blos an Theile der Brâhmana selbst, sondern wirklich an besondere Werke zu denken ist: auffällig ist es, dass bei der reichen Vertretung der Astronomie und ihrer Hülfswissenschaften (naxatravidyâ, râçiḥ, daivaḥ, nidhiḥ s. oben p 86. 100. 155.) kein Name auf Rechtsbücher hinweist, wenn man nicht xatravidyâ hierher ziehen will. —

*) Disputation: so Çat. Br. IV, 6, 9, 20 atha vâkovâkye brahmodyam vadanti und XI, 5, 6, 8 wird es von Sâyana durch uktipratyuktirûpam brâhmanam erklärt.

**) Nach Colebr. I, 414 heisst ekâyana eine „Çâkhâ of the Veda“, mit welcher die Lehren der Pânçarâtra angeblich in Einklang stehen (cf. deren *ekântadharma* Monotheismus im M. Bh. XII, 13549— 637) schon Colebrooke bezweifelt selbst die Existenz einer solchen Çâkhâ. Im Vrih. Âr. II, 4, 11 ist unter ekâyanam „das Zusammenfassende, Vereinigende“ verstanden.

***) cf. sarpavidyâyâ ekam parva und devajanavidyâyâ ekam parva Çat. Br. XIII, 4, 3, 10. 11 (prap. 3, 1) siehe Vâjas. S. spec. II, 207. s. auch Çat. Br. X, 5, 4, 20.

Alles dies hat Nārada studirt, aber doch ist er nur mantravid (gelehrt), nicht ātmavid (weise) geworden. Sanatkumāra zeigt ihm nun (Windischmann 1378. 89.), dass alles dies nur nāma sei, höher noch sei die vāc, welche alles dies erhelle vijnāpayati (ebenso wie dharmam cādharma ca Recht und Unrecht, satyam cānritam ca Wahres und Unwahres, sādhu cāsādhu Gutes und Böses), höher ferner als die vāc sei das manas, höher als dies der saṃkalpa, und in derselben Stufenfolge eins immer höher als das vorhergehende das cittam, dhyānam, vijnānam, balam (denn çatam vijnānavatām eko balavān ākampayate), annam, die āpas (ohne Regen kein annam), das tejas, der ākāṣa, der smara *), die ācā (āceddho vai smaro mantrān adhite, karmāni kurute —), endlich der prāna, in welchem, wie die Speichen in der Nabe, das All Halt findet (samarpitam): er bewegt sich durch sich selbst, er ist Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Lehrer (ācārya), Brāhmaṇa, und überall und Alles, er ist der auf seiner eignen Grösse (mahiman) beruhende ātman (während alles Andere wie goçvam, hastihiranyam, dāsabhāryam, xetrāṇy, āyatanāni unselbstständig ist) cf. Colebr. I, 343. Wer so die Wahrheit erkennt, wird Herr über Alles, vom prāna bis herunter zum nāman, ihm dient Alles, er wird Alles: seine Herrlichkeit preisst folgender Çloka: na paçyo (der Seher: cf. Mund III, 1) mṛityum paçyati na rogam nota du(h)khatām, sarvam ha paçyaḥ paçyati sarvam āpnoti sarvaçaḥ „nicht schaut der Seher den Tod, nicht Krankheit, nicht Schmerz, das All erschaut der Seher, das All erlangt er gänzlich.“ Diese von allen Banden befreiende Lehre lehrte

*) smaro vā ākāṣād bhūyāns, tasmād yady api bahava āsirann, asmaranto naiva te kam cana çrinuyur, na manviran, na vijāniran, yadā vāva te smareyur atha çrinuyur atha manvirann atha vijāniran: da das Gedächtniss so gewaltig bei den Indern in Anspruch genommen wird, ist es wunderbar, dass man es so selten als besondere Fähigkeit genannt findet.

Sanatkumâra dem Nârada, man nennt ihn darum Skanda, weil er das Meer der Finsterniss durchschritt: *tasmai mṛiditakashâyâya* (rubiginem non-scientiae e corde Nâradae cum lavasset) *tamasas pâram darçayati bhagavânt Sanatkumâras tam skanda ity âcaxate* || 26 || Es ist nun zwar nicht ganz klar, wem hier der Name Skanda beigelegt wird, dem Nârada oder dem Sanatkumâra: da aber die epische Mythe mit dem hier zuerst erscheinenden Namen Skanda „Durchschreiter, Besieger,” den Kriegsgott nennt, der ja auch Kumâra heisst *) und das Gelübde ewiger Keuschheit (*kumâravratam*) abgelegt hat (s. Vikramorv. 72, 15 ed. Bollensen.), und es danach scheint, als ob derselbe die weltliche Seite des Sanatkumâra Skanda, welcher die Finsternisse der Unwissenheit ebenso tapfer, wie er selbst die Feinde besiegt, vorstelle, so ziehe ich es vor, hier den Namen auf den Sanatkumâra und nicht den Nârada zu beziehen. —

Das zehnte Buch beschäftigt sich mit der Seele; ihrem Sitze im Körper und ihrem Zustande, nachdem sie den Körper verlassen, d. i. ihrer Wanderung nach dem brahmaloka. Es beginnt: in dieser Brahmastadt (dem Leibe) ist ein kleines Lotusblumenähnliches Haus (das Herz), darin ist ein feiner Aether, und was wieder darin ist (die Seele also), das wollen wir er-

*) *kumâra* ist Çatap. Brâhm. VI, 1, 3, 17 einer der neun Namen des Agni (die andern acht s. oben p. 132. 140.) *Kumâra* heissen drei *Rishi* des *Rik*: ein *Âtreya Rishi* von V, 1, 2 Vâj. S. 15, 41. ein *Âgneya* von VII, 6, 12. 13. ein *Yâmâyana* von X, 12, 7. *Kumârahârta* ist *Rishi* von Vâj. S. 12. 69—72 s. oben p. 175. — Ich füge hier gleich eine Bemerkung über einen andern Namen des Kriegsgottes ein, den Namen *Kârttikeya* nämlich, der mir nicht von *kritikâ* abzuleiten scheint, sondern von dem (Çarad-) Monat *Kârttika*, in welchem man hauptsächlich Kriegszüge unternahm, so *Pancatantra* III, 36 *kârttike vâtha caitre vâ vijigisho praças-yate | yânam utkrishṭavîryasya çatrudeçe na cânyadâ* || So lässt auch *Sugriva* (*Râm* IV, 25, 12 folg.) erst die vier *vârshikân māsân* vergehen, um sich dann *kârttikim samatikramya*, zum Kriegszuge aufzumachen:

forschen: atha yad idam asmin brahmapure daharam pundarikam (cf. Taitt. Ârany. X, 12, 3.) veçma, daharo 'sminn antar âkâças, tasmin yad antas tad anveshtavyam," s. Colebr. I, 345 (die daharavidyâ p. 326.) Windischmann 1354—57. Im Hinblick auf die unten zu behandelnde Stelle der Kaushitaki-Upanishad über den brahmaloka hebe ich hier folgendes aus: der âtman ist die feste Brücke *) zur Vereinigung dieser Welten, der Dreiwelt nämlich mit der Brahmawelt: wenn yajna, ishtam, satrâyanam (bahuyajamânavedikam) maunam **), anâçakâyanam (upavâsaparâyanam, Fasten) Mittel zu seiner Erkenntniss sind, so ist ein solches auch das arazyâyanam, das In-den-Wald-gehen, weil man dadurch die beiden (arnavau) Seen *ara* und *nya* (etymologische Spielerei) erlangt, welche in der brahmawelt in dem dritten Himmel von hier (tritiyasyâm ito divi) sind, ebenso wie der airammadiyam saras (sonst noch nicht gefunden: Airmamada Devamuni ist Rishi von Rik. S. X, 11, 18), der açvattha somasavana, die aparâjitâ pûr des brahman, dessen goldner Palast prabhu (vimitam hiranmayam), über welche unten das Nähere

*) atha ya âtmâ sa setur (cf. Mund. 121, 11 Pol.) vidhritir eshâm lokânâm asambhedâya, naitam setum ahorâtre tarato na jarâ na mrityur na çoko na sukritam, sarve pâpmâno 'to nivartante, 'pahatapâpmâ hy esha brahmalokas, tasmâd vâ etam setum tîrtvâ 'ndhaç sann anandho bhavati, viddhaç sann aviddho bhavaty, upatâpi sann anupatâpi bhavati, tasmâd vâ etam setum tîrtvâ 'pi naktam ahar evâbhinishpadyate: sakridvibhâto hy evaisha brahmalokaç: Anquetil p. 83. „nicht überschreiten diese Brücke Tag und Nacht, nicht Alter, noch Tod, noch Schmerz, noch gute noch böse That: alle Uebel weichen davor zurück, denn die Brahmawelt ist frei von Uebel, darum der Blinde, wenn er diese Brücke überschritten, wird sehend, der Wunde heil, der Traurige heiter, die Nacht wird zum Tag, denn auf einmal licht ist diese Brahmawelt.“

**) Schweigen: muni „der Denker, Sinner“ gehört zu der Wurzel man, mit *u* für *a* in Folge des Labialen. cf. Vrih. Âr. III, 2 M. 5 K. (neben pândityam: zu pandita s. V, 5, 16, 17 M. = VI, 4, 17, 18 K.) und IV, 2, 24, M. = IV, 4, 21 K, welche Stelle hier überhaupt ihrer Ähnlichkeit wegen zu vergleichen ist.

gesagt werden wird. — Die fünfte *kandikā* identificirt die braunen (*pingala*), weissen (*çukla*), blauen (*nila*), gelben (*pita*), rothen (*lohita*) Adern des Herzens mit den Strahlen *) der Sonne (siehe Windischmann 1353): es sind ihrer hundert eins (s. *Praçna-Up.* II, 1), durch die eine, welche zum Kopfe führt, verlässt die Seele den Körper: *tad esha çlokaḥ, çatam caikā ca hridayasya nādyas tāsām mūrdhānam abhiniḥsritaikā | tayordhvaṃ āyann amritatvam eti vishvaṅgū anyā utkramane bhavanti ||6||* Die nächsten *kandikā*, 7 — 12, Windischmann 1656 — 59 enthalten folgende Legende: Indra von den Deva und Virocana **) von den Asura waren 32 Jahr lang Schüler des Prajāpati, um den höchsten ātman zu erkennen: nach Verlauf der Zeit gebot er ihnen, sich zu schmücken, schön zu kleiden (*sādhvalamkritau*, *suvasanau*, *parishkritau*) und dann in einem Wasserbecken (*udaçarāve*) sich zu beschauen: ihr Abbild erklärte er ihnen dann als den ātman: befriedigt kehrten sie heim: Virocana lebte nun, das Selbst verherrlichend (*ātmānam mahayan*), drum nennt man noch jetzt einen Nicht-Freigebigen, Unglaubigen, Nicht-opfernden einen „Asura“; denn das ist die Lehre der Asura, dass sie den Leichnam noch mit Speise, Gewand und Schmuck versehen, und dadurch jene Welt zu ersiegen meinen: *tasmād apy adyechā 'dadānam açraddadhānam ayajanam āhur Āsuro batety, asurānām hy eshopanishat, pretasya çariram bhi-xayā vasanenālamkāreneti saṃskurvanty etena hy amum lokam jeshyanto manyante ***).* Indra dagegen kehrt wieder um, da ihm

*) wie eine Landstrasse zwei Dörfer verbindet, so die Sonnenstrahlen die beiden Welten *yathā mahāpatha ātata ubhau grāmau gachatīmam cāmum caivam evaitā ādityasya raçmaya ubhau lokau gachantīmam cāmum ca.*

**) Nach *M. Bhār.* II, 2315 V, 1185 folg. ist er der Sohn des Daityafürsten *Prahlāda*. Sein Sohn ist *Bali Vairocana Arj. Samāg.* ed Bopp. V, 16. VIII, 19. und seine Tochter die *Mantharā Rāmāy.* I, 27, 19 *Schlegel*, beide von Indra getödtet. — *Vairocana* heisst ein König von *Anga* s. oben p. 228. — *virocana* ist ein Name der Sonne *M. Bh.* V, 4920.

***) bezieht sich dies etwa auch darauf, dass es dem Epos nach als

Zweifel über die Richtigkeit jener Lösung aufstossen, und bleibt noch weitere 32 Jahre (Jahr heisst in dem Chând. Br. stets *varsham*) als Schüler bei Prajâpati: auch die dann erhaltene Lösung befriedigt ihn nicht dauernd, so dass er weitere 32 Jahre und als er auch dann noch nicht zweifellos ist, noch fünf Jahre als Schüler Prajâpati's bei ihm bleibt, woher denn die Rede stammt, dass Indra 101 Jahre bei Prajâpati *brahmacyam uvâsa*: nach Verlauf dieser Zeit erhält er dann endlich von ihm die richtige Erkenntniss des *âtman*. An diese Legende schliesst sich in *kand.* 13. 14 eine Art Gebet „möge ich die Brahmawelt erreichen!“ *çyâmâchabalam* (?) *prapadye*, *çabalâchyâmam* (?) *prapadye* 'çva iva români vidhûya pâpam, candra iva râhor*) mukhât

Sitte der *Raxas* (= *Asura*) die Todten zu begraben (cf. *Râmây.* III, 8, fin.) während die *Ârier* dieselben früher meist, später immer verbrannten *Vrih. Âr.* IV, 14. *M.* V, 11 K.?

- *) Es ist dies das erste Vorkommen des Namens *Râhu* im Vedakreise. *Svarbhânû* ist genannt *Rik.* IV, 32, 5 — 9 und *Çat. Br.* V. 3, 2, 2: er hüllte die Sonne in Finsterniss, welche *Soma* und *Rudra* (die Götter der Gewalt: ist *soma* hier der Mondgott, oder der personifizierte *Somatrank*?) forttrieben: *svarbhanur ha vâ âsurah sûryam tamasâ vivyâdha sa tamasâ viddho na vyarocata, tasya somarudrâv evaitat tamo 'pâhatâm, sa esho 'pahatapâpmâ tapati.* — *Varâhu* (omnia egregia consumens! nach *Sâyana* Rosen) ist *RV.* I, 121, 11 Beinamen *Vritra's*: nach *Nir.* V, 4, heissen ebenso „*mâdhyamikâ devaganâh*“ „in der Luft weilende Götterschaaren,“ die nach der daselbst angeführten Stelle des *Rik* goldne *Cakra* (Wurfscheiben) und eiserne Hauer haben, also wol eine Art Eber (*varâha*), jedenfalls stürmische gewaltige Gottheiten, seien es nun (schwarze blitzgesäumte Sturmes-) Wolken, wie *Yâska* für *varâha* will, (cf. *W. F. Schwartz* der heutige Volksglaube p. 26), oder andere Sturmeserscheinungen. Mit diesen *varâhu* (aus *ava-râhu*, herabstürmend, von der Wurzel *ranh*?) setze ich den *Râhu* in Verbindung, der zwar in der epischen Poesie einen Drachenschwanz hat, der indogermanischen Sage nach aber vielleicht ursprünglich als ein Eber oder Wolf gedacht worden ist, cf. *Grimm deutsche Mythologie* 224. 225. 668 — 670. (Ob auch die *Râhûgana* *Rik* I, 78, 5, das Geschlecht des *Gotama* s. oben p. 179, etwa „die stürmischen Schaaren“ (?), hierher gehören?) — *Sinhikâ* (die Löwin), die Mutter des *Râhu*, erscheint *Râm.* IV, 41,

pramucya, dhûtvâ çarîram akritam kritâtmâ brahmalokam abhisambhavâmiti etc. den Schluss macht in k. 15 die Herleitung der Lehre von der brahmawelt von dem Brahman selbst, der sie an Prajâpati, dieser an Manu, Manu an die Menschen mittheilte (s. V. 11 p. 258). —

II. Brehdarang. Brihad-Aranyaka. p. 98 — 293. 40 Capp. Da diese Upanishad allgemein zugänglich ist, so beschränke ich mich hier auf die Angabe, dass die persischen Uebersetzer die Kânva-Recension *) befolgt haben: es fehlen in der Uebersetzung II, 6. IV, 6. VI, 5 (die drei Lehrerlisten); IV, 5 (die Wiederholung von II, 4); V, 14. 15. VI, 3. 4. In zwei Capitel ist V, 5 zerlegt worden.

III. Mitri. Maitrâyanî p. 294 — 374. 20 Capp. Von dieser zum schwarzen Yajus (s. oben p. 68. 69.) gehörigen Upanishad, die an Umfang der Chândogya-Up. ziemlich gleichkommt, ist mir in Europa kein Mspt. **) bekannt, und bin ich hier ganz auf Anquetil allein angewiesen, der in solchen Fällen allerdings nur sehr

38. V, 8, 3 als eine im Meere zwischen Indien und Lankâ wohnende Râxasi châyâgrâhi, welche den Schatten der ihr nahenden Wesen wie ein Kleid ergreift und sie damit in ihr Maul zieht und verschlingt (so auch Râm. IV, 40, 37 raxoganâh — châyâm grihñanty alaxitâh und V, 6, 8 die Surasâ): hinter Lankâ noch erhebt sich ein Berg aus dem Meere IV, 41, 42, auf dessen einem goldenen Horne die Sonne, auf dem andern silbernen der Mond wohne.

*) Unbegreiflich ist es, dass Poley, dessen Ausgabe des Vrihad-Âr. ebenfalls dieser Schule folgt, in dem Anfang seiner theilweisen Uebersetzung desselben a. a. O. p. 132 es dem vierzehnten Buche des Çatap. Brahm. entnommen nennt, während seine eigene Ausgabe schon es richtig (p. 99.) als das siebzehnte Buch bezeichnet hatte: siehe über diese Verschiedenheit die Vorrede zum ersten Heft meiner Ausgabe des Çatap. Brâhm. p. VIII — XI, wo ich den Namen des sechsten (und resp. achten) Buches aus Ūshasambharana in Ukhâsambharana zu ändern bitte.

**) Sayana zu Taitt. Ârany. X, 65 (79) citirt eine Stelle in Prosa aus der Maitrâyanaçâkhâ, die über den samnyasa handelt, also wol dieser Upanishad entlehnt ist.

behutsam zu gebrauchen ist, weil die persischen Uebersetzer vieles aus den Commentaren in den Text aufgenommen haben. — Der Inhalt der ersten 5 Capp. (p. 295—313) findet sich von Windischmann p. 1295. 1595—98 auseinander gesetzt, getreu nach Anquetils Uebersetzung. Der Anfang des ersten Capitels *) findet sich daselbst p. 1161. 1162 auch wörtlich übersetzt, jedoch sind hier aus der Uebersetzung des Sir. W. Jones, der früher diese Stelle gegeben hatte s. works XIII, 370, einige Abweichungen von der Anquetilschen Uebersetzung geflossen, so wenn W. übersetzt: „doch was sind sie? Andere, noch grössere, Gandharva's, Asura's, Râxasa's, Schaaren von Geistern, Piçâca's, Uraga's und Grâha's **) sehen wir der Zerstörung hingegeben“, wo die gesperrten Worte für Anquetils „et khabsian et colubres magnos et astra“ stehen: ferner in seiner Uebertragung des folgenden Satzes: „doch was sind sie? Andere, grösser noch, sind dem Wandel unterlegen. Grosse Flüsse sind vertrocknet, Berge weggerissen. Der Pol selbst bewegte sich von seiner Stelle. Die Leitseile der Sterne rissen. Die ganze Erde selbst wurde vom Gewässer übersfluthet. Selbst Sura's (sollte wirklich im Texte surâh stehen?!) stürzten aus ihren Wohnungen,“ denn die Worte: „die Leitseile der Sterne rissen“ fehlen ganz bei Anquetil, wo dafür „et arbores procerae omnes casurae et arbores parvae“ steht. Es wäre nun überaus wichtig für diese (unbegreiflicher Weise bisher ganz unbeachtete), Stelle ein Mspt. zu vergleichen, da sie, besonders die berichtete Verückung des Poles, falls sie wirklich im Texte steht und nicht

*) Windischmann (Çankara p. 52.) vergleicht dazu Manu VI, 76, und sagt davon: est sine dubio imitatio loci e Maitrâyanî-Upanishâd translata a Jonesio: cf. Vedântasâra 27, 8, folg.

**) Jones hat grâhas „Drachen“: an die neun grâha Planeten cf. M. Bh. 4, 48, wie Anquetil zu übersetzen scheint, ist also nicht zu denken. Bei Windischmann liest man „Graha's“, es sind da überhaupt die Längen der Vokale nicht angegeben.

von den persischen Uebersetzern und von Jones aus dem Commentare eingeschoben ist, von ungemeiner Bedeutung wäre. — Der Inhalt der ersten 5 Capp. ist in kurzen Worten der folgende: Der König Brihadratha *) (cf. M. Bh. I, 228. II, 320) vom Stamme des Antschouak (?), von der Wichtigkeit der irdischen Dinge durchdrungen, übergiebt die Regierung seinem Sohne und bittet den Weisen Schalkaīn (Śākāyana Wind. p. 1295. etwa Śāyakāyana? cf. oben p. 215 oder Ćālankāyana cf. oben p. 49.) um Belehrung über das Wesen des Geistes: dieser theilt ihm dann nach seinem eigenen Lehrer Maitra **) die Antworten mit, welche die Vālakhilya (Bal Khel) von Prajāpati auf folgende Fragen erhielten: „Wer ist der Geist? wie und durch welches Verlangen bewogen theilt der selbst Bewegungslose, Verlangenslose Bewegung mit? Wie ist der Geist der Untheilbare in den Leibern getheilt? Da er rein und frei ist, wie nimmt er den Lohn guter und böser Werke an, und fällt in die Fesseln einer scheinbaren Existenz? wie kann das Selbst (der individuelle Geist), ein Theilchen des (allgemeinen) Geistes, seines Ursprunges vergessen? und wenn er dann wieder seine Selbstheit verlässt, wie vereinigt er sich wieder mit diesem?“ — In dem ersten Cap. nun, wo Brihadratha sich über die Nichtigkeit der Welt beklagt, findet sich eine Aufzählung von achtzehn berühmten Königen (in dem einen, vierzehn in dem andern Cod. Anquetils)

*) Es giebt mehrre Brihadratha, so heisst ein Vāhlika M. Bh. I, 7001. ein Videhakönig Rām. I, 71. ein König von Magadha Lassen I, Anhang p. XXXI. ein Angakönig M. Bh. XII. 924. 981. 1797.

**) Maitreya? cf. Glāva Maitreya p. 256: Maitreyī heisst die eine Frau des Yājñavalkya Vrih. II, 4. IV, 3 (5 K.), die durch ihre Wissbegier sich der Maria des neuen Testaments gleichstellt (Kātyāyāni der Martha). Maitreyī ist ferner ein Name der Ahalyā s. oben p. 38. „Tochter der Mitrā“ dem schol. nach. Maitreya Kaushārava erscheint Aitar. VIII, 28 als Lehrer des Königs Sutvan Kairiçi Bhārgāyana.

die trotz aller Hobeit doch verschwunden sind: ihre Namen sind sehr verstümmelt, lassen sich aber aus Jones's Uebersetzung und aus M. Bhârata I, 223—322 und II, 319 folg. wiederherstellen, und sie sind, wenn auch nicht zu synchronistischen Zwecken, wie schon Anquetil als unmöglich erkannte, doch von grosser Bedeutung, da sich darunter kein einziger der Namen findet, die der engeren Sage des M. Bhârata oder Râmâyana angehören: es sind die folgenden: 1. Soudman = Sudyumna? Jones XIII, 370, nennt ihn Sudhumna: 2. Bhoudarman (fehlt in dem zweiten Mspt. Anquetils) = Bhûridyumna Jones: 3. Androuman (fehlt in A. 2.) = Indradyumna? Jones hat Indradhumna: 4. Kilashou = Kuvalayâçva Jones. 5. Djoudnaschou = (d. i. Mândhâtri) Yauvanâçva Jones. 6. Pramaschou = Prithâçva? Avadhyâçva Jones. 7. Aschoupat = Açvapati. 8. Schaschband = Çaçavindu. 9. Hartschand = Hariçcandra? Havisehandra Jones. 10. Anbrik = Ambarisha? Barishsha Jones. Statt 9 und 10 liest das zweite Mspt. Anquetils Sarang = Srinjaya? 11. Nehek (Neheng Anqu. 2.) = Nahusha. 12. Braguestami? fehlt bei Jones. 13. Sourdjat = Çaryâti? Suryati Jones. Statt 12 und 13 liest das zweite Mspt. Parkia? und Sourdjat? 14. Hadjat = Yayâti. 15. Anrni (fehlt Anqu. 2.) = Anaranya? Vikrava Jones! 16. Atschhersin (Atschehsin Anqu. 2.) Axayasena Jones, der noch einen Priyavrata zufügt, *et alii ab eis et* 17. Matrat (Harteheh Anqu. 2.) = Marutta. 18. Bhartheh (Tarteheh Anqu. 2.) = Bharata. *) —

*) Ich kann nicht umhin, hier specieller auf eine ähnliche Stelle im M. Bh. XII, 906—1042 aufmerksam zu machen, wo ebenfalls 16 alte Könige aufgezählt und ihre Thaten angegeben werden. Nârada tröstete damit den Srinjaya Çvaitya (1052) über den Verlust seines Sohnes: sa cen mamâra Srinjaya caturbhadrataras tvayâ | putrât punyatarâç caiva mâ putram anutapyathâh. Es sind dies die folgenden: 1. Marutta Âvixita 906—16, unter welchem akrishṭapacyâ prithivî vibabhau caityamâlîni (!): v. 915+916 entsprechen der Liedstrophe im Çat. Br. XIII, 5, 4, 6 s. p. 210: es werden im M. Bh. mehre Maruttana gitâh çlokâh über Rechtsfälle citirt, so V,

In den folgenden Capp. fährt Prajāpati fort, die Vālakhilya über die Allheit des ātman zu unterrichten, er führt als Beispiel das dieselbe verherrlichende Gedicht des Kodek sanias rekheshir (Kodek sali rekheshir, parvus anno (iuvenis) rekheshir Mspt. 2.) an „du bist Brahma, Vishnu, Rudra, Prajāpati, Feuer, Hauch, Wind, Indra, Mond, Nahrung, Yama, Erde, die ganze Welt, der Aether“ etc., welches mit den Worten: „du! von allem Verborgenen das Verborgenste, du! höher als der Gedanke, von den Sinnen nicht zu berühren, ohne Erstes und Letztes — dir sei ehrfurchtsvolle Unterwerfung“ schliesst worauf dann die von Windischmann p. 1615. 1616 übersetzte Schöpfungslehre folgt: nach innen manifestirt sich der ātman als prāna, nach aussen als Sonne p. 318 (Windischmann p. 1333 n.). Die Lehre vom prāna wird p. 323 von dem Weisen Bilad (Pip-

7073 (=XII, 2052). 2, Suhotra Atithi 917—22, unter dem es Gold regnete. 3, Anga Vrihadratha 924—32, wegen seiner ungeheuren Opfergeschenke berühmt, ganz wie im Ait. Br. der Anga Vairocana s. p. 226. 4, Çivi (oder Çaivya) Auçinara 932—37. 5, Bharata Daushmanti Çākuntala 938—43 (V, 3974 heisst sein Vater Duḥshvanta), von dessen Opfern an der Sarasvati, Gangā, Yamunā dasselbe berichtet wird, was im Çatap. Bh., und v. 941 entspricht der Liedstrophe XIII, 5, 4, 14. 23 s. p. 202. 6, Rāma Dāçarathi 944—55, bei dem besonders seine Kultur und Ackerbau schützende Kraft (s. p. 175) hervorgehoben wird. 7, Bhagiratha (! chronologisch ist die Ordnung nicht, wie man sieht) 956—65, auf dessen Schooss die Gangā sich setzte, die vorher Urvaçi gewesen war (!tas māḍ urvaçi hy abhavat purā). 8, Dilipa 964—73. 9, Māndhātṛi Yauvanāçva 974—86, der Angāram nripatim Maruttam Asitangayam (Asitam Gayam?) Angam Vrihadratham caiva besiegte, und dem zwischen Sonnenauf- und Niedergang alles xetram angehörte. 10, Yayāti Nābusha 987—92. 11, Ambarisha Nābhāgi 993—97. (Sohn des Nabhāga nach Lassen Indien I, Anhang p. VIII: cf. nābhāgānam devam bei Harisvāmin Vāj. S. spec. II, 209: und den Namen Nābhāganedishzha). 12, Çaçavindu Caitraratha 998—1003. 13, Gaya Āmūrtarayasa (!) 1004—12. 14, Rantideva Sāmkritya (oder Sāmkrīti) 1013—32 an der Carmanvati cf. Meghadūta 46. (ein Sāmkrītiputra erscheint Vrih. Ār. VI, 5, 2 K.) 15, Sagara Aixvāku 1023—29. 16, Prithu Vainya 1030—39: dessen Geschichte v. 2214 folg. ausführlich erzählt wird.

palâda?) hergeleitet, der sie seinem Schüler Satkam = Satyakâma verkündete. Das folgende Cap. behandelt die verschiedenen Namen des âtman als Sonne, Rudra, Brahma, Hiranyagarbha etc., und werden hier, wie überhaupt in dieser ganzen Upanishad, sehr viele Verse aus dem Veda (in alio mantr *rov* Beid) zur Bekräftigung angeführt. Auf p. 338 folg. wird der yoga, die mystische Versenkung in das Wesen des paramâtman (der Allseele) in seine Einheit mit dem jivâtman, der Einzelseele behandelt (Windischmann 1441. 1472 n.) Auf p. 349 schliesst die dem Brihadratha von Schalkaîn mitgetheilte Belehrung der Vâlakhilya durch Prajâpati, die man nur seinem Sohne oder seinem geliebten Schüler ertheilen darf. Das folgende Cap. enthält die Belehrung des Brihadratha durch Schalkaîn selbst bis p. 353. Nach p. 355 sind die vier Veda *et alii libri divini* nebst allen lebenden Wesen aus dem prâna entstanden; ist hier unter dem *et alii libri divini* etwa eine ähnliche Aufzählung, als wir p. 266 in der Chândogya Up. fanden, versteckt? — Auf p. 359 folg. finden wir eine ähnliche Classifikation der Natur als Vâj. S. X, 10 – 14. Agni wird mit der gâyatri, dem trivritstoma, einem Sâman, den zwei Monaten des Vasanta, dem prâna, den 28 naxatra, den acht Vasu und der prâci diç in Verbindung gesetzt; Indra dagegen (sollte er nicht mit Agni hier die Stellen tauschen?) mit der trishhtubh, dem pancadaça stoma, einem Sâman, den zwei Monaten des Sommers, dem vyâna, dem Monde, den 11 Rudra und und der daxinâ diç; Vây u ferner mit der Jagati, dem saptadaça stoma, einem Sâman, den zwei Regenmonaten, dem apâna, dem Planeten Venus (!), den 12 Zodiacalbildern (!), der pratici diç; Vasudeva (!) ferner mit der anushhtubh, dem ekavinça stoma, einem Sâman, den zwei Herbstmonaten, dem samâna, dem proun (!) und sadeh deïouta (= satyasya devatâ?), der udici diç; Varuna endlich mit der Ushnih (? Oupnekhat Anqu.), dem trinava

und *trayastrinça stoma*, zwei *Sāman*, den beiden Winter- und den beiden Thau-Monaten, dem *udāna*, dem Planeten Jupiter (!) und dem Monde, und der *ūrdhvā diṣ*. Hieran schliesst sich noch der Planet Saturn (!), der *Rāhu* und *Ketu*, die Schlangengenien, die Menschen, die Vögel, die *ṣarabha*, die Elephanten etc., die mit der *avāci diṣ* in Verbindung gesetzt werden. — Mir scheint es nun höchst fraglich, dass die Planeten und Zodiacalbilder wirklich im Texte genannt sein sollten, und halte ich dies für Einschreibungen der persischen Uebersetzer. Auf p. 364—66 steht nämlich eine *operum, quae in insectiae rete prociciunt et a cognitione veri et solius entis remonent, fusa enumeratio*, wozu z. B. Lüge, Unwahrheit, Betteln von Haus zu Haus, Diebstahl gehören, es folgt dann eine Untersuchung über die *avidyā* selbst, welche dem Planeten Venus, d. i. dem Lehrer der Asura, dem *Uṣanas* (so schon im *Rik.* II, 9, 9. s. M. Bh. XII, 10660 folg.) zugeschrieben wird, während die *vidyā* dem Jupiter, dem Lehrer der Götter, d. i. dem *Brihaspati*, angehört. *Uṣanas* und *Brihaspati* werden demnach wol auch in der eben erwähnten Stelle durch die Planeten Venus und Jupiter ersetzt worden sein, die Nennung des Saturn wird aber dadurch freilich noch nicht erklärt. — Das nächste Cap. p. 369 folg. enthält dieselbe Legende von der Schülerschaft der Deva und Asura bei *Prajāpati*, welche die *Chândogya Up.* schliesst, aber in viel kürzerer Fassung. — Der Stern im rechten Auge heisst nach pag. 372 *Indra*, der im linken ist seine Frau *Indrāṇī* (cf. *Vrih. Âr.* IV, 2, 2. 3 *Kāṇva.*). — Das Ganze schliesst nach einer Art physiologischer Untersuchung über die Entstehung der drei Tonarten und der Sprache mit einer Betrachtung über die vier Zustände der Seele, das Wachen, den Traumschlaf, den Gutschlaf, das *turiyam* (Windischmann 1442.)

IV. Mandek. *Mundaka* p. 375—94. 4 Capp. II, 1 und 2 bilden hier ein Cap., ebenso III, 1 und 2. Auf p. 377 ist von

einer Stelle ausdrücklich bemerkt, dass sie aus Çankarâcârya's (Sankratscharedj) *expositio huius parabolae* aufgenommen ist, ein Fall, der tom II, p. 109 wiederkehrt. — Aus dem Original (ed. Ram Mohun Roy und Poley) übersetzt findet sich diese Upanishad bei Windischmann 1698—1706, der ihren Inhalt kurz und treffend so angibt: „Zwei Wissenschaften, die höchste und die geringere, — das erleuchtende und verklärende Opferfeuer — die Werkthätigkeit und die Erkenntniss — die Grösse des Weltgeistes — die Betrübniß der Fesselung und die Freude der Befreiung — die Vollendung in Brahma“: sie ist fast ganz in gebundener Sprache abgefasst, (cf. Windischmann Çankara 58. 59.) und zwar sind die Verse theils Çloka, theils Trishtubhstrophen, oft aber lassen sie sich nur sehr gezwungen auf ein bestimmtes Metrum zurückbringen. Der Name *Mundaka* ist offenbar aus der Wurzel *mund* „rasiren“ zu erklären: wer die Lehre dieser Up. sich zu eigen macht, wird von allem Irrthum, aller Unkenntniss rasirt, befreit: *) ein ähnlicher Name für eine andere Upanishad ist *xurikâ* „das Rasirmesser.“ — Im Eingange wird die Wissenschaft des Geistes (*brahmavidyâ*) als von dem Brahman selbst an seinen ältesten Sohn *Atharva* (und gleich darauf *Atharvan*) geoffenbart verkündet: von diesem kam sie an *Angir*, dann an *Satyavâha* aus dem Geschlechte des *Bharadvâja*, von diesem an *Angiras*, der sie weiter an *Çaunaka* **) (*Schavenk Anquetil*) *Mahâçâla* (oder ist dies appellativum?) mittheilte (s. *Colebr.* I, 341.). Es wird dann unterschieden zwischen zwei Wissenschaften, *der höchsten* „wodurch jenes Unvergängliche erreicht wird, welches die Weisen erkennen als die Quelle der Wesen“, d. i. der spekulativen Philosophie (*Vedânta*), conveyed by the Upanishads, wie *Ram Mohun Roy* (p. 28 der 2ten Londoner Ausgabe 1832) sich aus-

*) haben etwa die Worte am Schluss *çirovratam vidhivad yais tu cirnam* irgend eine specielle Beziehung auf den Namen *Mundaka*?

**) Ueber das Geschlecht der *Çaunaka* s. oben p. 174. Im Çât. Br.

drückt, und der *geringeren*, der eigentlichen konkreten Wissenschaft, als deren Träger die vier Veda erscheinen und die sechs Vedāṅga, die hier zuerst genannt werden: „Accentlehre, Ritual, Grammatik, Worterklärung, Verslehre, Calender“. Anquetil's Auctoritäten und mehrere Handschriften fügen dazu noch folgende von Çankara und von andern Handschriften ausgelassene Worte zu: itihāsa-purāṇanyāyamimāṇsādharmāçāstrāṇi: hier hätte man jedenfalls bei Itihāsa und Purāṇa nicht mehr bloß an dgl. Inhalt tragende Brāhmanastellen, sondern an besondere epische Werke zu denken, dafür bürgen die zugleich genannten dharmāçāstra, die sich erst aus den bei Patanjali genannten, also seiner Zeit wohl angehörigen, dharmasūtra entwickelt haben können. Mögen nun diese Worte ursprünglich zum Texte gehört haben oder nicht, schon die Aufzählung der sechs Vedāṅga allein reicht hin zu beweisen, dass die Mundaka-Up. einer Zeit angehört, in welcher das Vedamaterial schon völlig systematisch eingeschachtelt war und eine neue Literatur geschaffen hatte, welche nicht mehr der vedischen, sondern der epischen Zeit angehört. Was diese Literatur selbst betrifft, so hat schon Roth über den von Yaska gekannten Ausdruck Vedāṅga bemerkt, dass daselbst unmöglich darunter die jetzt diesen Titel führenden Werke verstanden sein können, und ich stehe nicht an zu behaupten, dass auch die hier genannten Namen, obwohl es dieselben sind, welche die vorhandenen Vedāṅga führen, sich auf andere Werke beziehen müssen, da unsre Çixā, Chandas und Jyotisham zu erbärmliche Fa-

werden nur zwei Çaunaka genannt, Indrota s. p. 203 und Svaidāyana s. p. 176 (bei den Udīcyā). Die Çaunaka haben sich besonders um den Rik (cf. Colebr. I, 47) und Atharvan verdient gemacht, worüber der äusserst wichtige Anfang von Shadguruçishya's Commentar zu Kātyāyana's Anukramanī des Rik ausführliche Nachricht giebt (wonach z. B. Gritsamada Bhārgava, der Rishi des zweiten Mandala, derselbe (!?) wäre, als Çaunahotra Bhāradvāja Çaunaka, der Opfner im Naimisha-Walde s. oben p. 214.)

brikate sind: *vyākaranam* und *niruktam* könnten allenfalls wol speciell auf Pāṇini's Grammatik und Yāska's Nirukti sich beziehen, doch ist gar kein *cogens* da, weswegen nicht auch sie, wie dies bei *kalpa*= „die *kalpasūtra*“ der Fall ist, nur im Allgemeinen *) die grammatische und lexikalische Literatur bezeichnen sollten. — Den Anfang des zweiten Abschnittes bildet eine bemerkenswerthe Stelle: *tad etad satyam, mantreshu karmāni kavayo yāny apaçyans tāni tretâyām bahudhā samtatāni, tāny ācaratha niyatam satyakāmāh* „dieses ist Wahrheit! die Werke, welche die weisen Sänger in den mantra schauten, diese sind in der Tretā vielfach ausgebreitet, diese übet ihr aus (Wind. fälschlich Imperativ), o ihr Wahrheitliebende!“ Was ist nun diese Tretā? Anquetil fasst sie = *trayi* „et in quibusque tribus Beid illa opera extensa, explicata sunt:“ es verwies also die Atharva-Up. wegen der Werke auf die drei älteren Veda, für sich die brahavidyā in Anspruch nehmend? aber der Atharva-Veda wird ja im Eingang ausdrücklich auch zu den geringeren vidyā gerechnet! Ram Mohun Roy a. a. O. p. 29 übersetzt: they have been performed in various manners by three sects among Brahmans, namely Adhvaryu, Udgatar, Hotar. You all continue to perform them etc. Windischmann endlich (p. 1319. 1451 und 1699.) und Poley fassen Tretâyām = im Tretā-Yuga, was wol die beste Erklärung ist. Es fällt demnach die *Mundaka-Up.* in eine Zeit, wo das Yugasystem schon völlig ausgebildet war, so dass man in die Tretā (angeblich das Zeitalter der drei Opferfeuer: Lassen I, 500. M. Bh. XII, 13089.) die eigentliche Werkthätigkeit **) ver-

*) darum ist Roth's Ausführung (Einl. zur Nir. p. XV.) Bezugs des Nirukta haltlos: es hat sicher mehrere Nirukta gegeben, z. B. auch von Çākapūrṇi nach dem Vishṇupurāṇa. Colebrooke I, 15, schloss hieraus, dass Çākapūrṇi mit Yāska identisch sei: statt the author of *the* Nirukta hätte er einfach übersetzen sollen of *a* Nirukta.

**) doch ist das in Widerspruch mit Manu I, 86, wonach in der Tretā

setzte. Es sei mir verstattet, hier bei dieser Gelegenheit einige Bemerkungen über die vier Yuga überhaupt beizufügen. Man hat vielfach, aber vergebens, den möglichen Ursprung des Yuga-Systems aufzufinden gesucht, und es in Verbindung gebracht mit den vier Zeitaltern der Alten, womit indess, selbst wenn dies begründet wäre, zur Lösung der Frage selbst kein Schritt weiter gethan ist. Es ist nun die Ansicht meines Freundes Dr. M. Müller, die er kürzlich mal gegen mich aussprach, dass man den Ursprung der Yuga in der Beobachtung der vier Mondphasen zu suchen habe, und kann ich nicht umhin, mich dieser *seiner* Auffassung (cf. Windischmann 1548) völlig anzuschliessen. Zwar sind die vier Mondphasen nicht vom Guten ausgehend, und graduell sich in das Böse verschlimmernd, sondern im Guten und Bösen wechselnd, wol aber sind es diejenigen vier Abschnitte, die sich am Ersten für das menschliche Auge kenntlich machen, um eintretenden Falls als die Prototype für Zeitabschnitte, die der menschliche Geist sich bildet, gelten zu können. Es findet sich zudem in einer der späteren vedischen Schriften, dem *Shadvinçabrahmana*, wirklich auch noch, wie es scheint, eine Erinnerung an diesen Ursprung der Yugaeintheilung, indem daselbst, s. oben p. 39, die vier Yuga mit den vier Mondphasen in specielle Beziehung gesetzt werden, freilich in einer uns nicht befriedigenden Weise: „im Pushyam (= Kaliyuga) ist das zweite Viertel dominirend, im Dvâpara das erste Viertel, in der Khârvâ (= Tretâyuga) der Vollmond, in dem Kritam der Neumond“, denn den Vollmond sollte man für das Kritam den Neumond für das Pushyam erwarten, und für die khârvâ *)

die Erkenntniss, und im Dvâpara das Opfer die Hauptrolle spielt. Windischmann übersetzt daher hier p. 1451: Werke (des Geistes).

*) *kharvikâm tritîyâm Vâjasaneyinaḥ samāmanantīti Baudhāyanasūtravyākhyāvasare Kapardisvāmibhir uktam, kharvikâm pūrvām samdhimatim copanyasya yā tv eṣhā kharvikā yasyāç ca pūrvāṇe sam-*

die „Zwergscheibe“ eine der beiden Mondsicheln, worauf auch der Name Tretâ „die dritte?“ hinzufügen scheint. Der Yuga-Namen Khârvâ ist jedenfalls wol ursprünglich der Namen der einen Mondphase gewesen und von dieser entlehnt worden. Den Namen Pushya für Kali habe ich sonst noch nicht gefunden, doch ist hier wol M. Bh. XII, 13092 zu berücksichtigen, wo es heisst: „tatas tishye 'tha samprâpte yuge kalipuraskrite“ wo Tishya als Name des vierten Weltalters erscheint. Tishya ist aber (s. p. 99) der ältere Name des 6ten naxatra, das später (auch bei Pân. III, 1, 106. Râm. II, 3, 2. 21) Pushya heisst. Wir haben also auch hier eine deutliche Beziehung der Yuga-Namen zu den Namen der Mondphasen. —

Die bis jetzt älteste *) Erwähnung der Yuga geschieht im 30sten Buche der Vâjas. S. und resp. im dritten des Taittiriya-Br. cf. oben p. 87 n., und zwar finden sie sich daselbst in Beziehung gesetzt zu dem Würfelspiel, das wol eben auch ursprünglich eine symbolische Darstellung des Wechsels der Zeiten und resp. Mondphasen gewesen sein mag: zwei ihrer Namen, Krita und Kali, sind gleichzeitig Namen von Würfeln, siehe Vâj. S. spec. II, 168 Roth in der Z. der D. M. G. II, 123. 124: und zwar heissen bei dem Spiel mit fünf Würfeln **) vier derselben

dhih parvakâlas tayoḥ sadyaskâleti samjnokteḥ. — Kapardisvâmin ist als Commentator des Baudhâyana und Dhûrtasvâmin als Commentator des Âpastamba oben zu p. 80 nachzutragen, so wie Kri-tyacintâmani zu p. 57 als Commentator von Gobhila's çrautasûtra cf. Roth zur L. p. 55. 56.

- *) Lassen hat in der Z. für die K. des M. V, 255—258 Indien I, 509. 510 es ziemlich plausibel gemacht, dass schon zu Megasthenes Zeit das System der vier Yuga bestand und drei derselben angeblich schon verflossen waren.
- **) Dieses Spiel pancikâ wird beim schol. zu Pân. II, 1, 10 beschrieben: es wird mit fünf (offenbar auf der einen Fläche bezeichneten) kaparda gespielt: wenn alle nach oben oder nach unten fallen, so siegt der Werfende, liegt aber einer anders, so ist der Werfende (pâtayitri, devitri) von dem andern besiegt: die Stelle bei Mahidhara zu Vâj. S. X, 28 (in der übrigens keine Aus-

krita, der fünfte aber *kali*: nach der Glosse *) (Ch. 397) zu einer Stelle des Chândogya 6, 1 (*yathâ kritâya vijitâyâ 'dhare 'yâh samyanty, evam enam sarvam tad abhisamaiti, yat kim ca prajâh sâdhu kurvanti*) scheint es sogar, als ob die Namen aller vier Yuga zugleich Würfelnamen gewesen seien, und zwar scheint nach dieser, mir übrigens durchaus nicht klaren, Stelle in der Bezeichnung der Würfel dasselbe Verhältniss von 4. 3. 2. 1 gewaltet zu haben, das sich uns für die Eintheilung der Yuga als das Massgebende ergibt, und möchte man daher glauben, dass wenn auch die Idee der vier Yuga der Beobachtung der Mondphasen ihren Ursprung verdankt, doch ihre systematische Eintheilung **)

lassung Statt findet, wie Roth a. a. O. p. 123 annimmt) wird aber dadurch noch nicht klar, so wenig als die ziemlich gleichlautende Stelle Sâyana's zu Çat. Br. V, 4, 1, 6. Nach Pânini III, 1, 21 bilden sich die Denominativa *kalayati* = *kalim grihnâti* (Aor. *acakalat* dem *vârtika* nach), *kritayati* = *kritam grihnâti*, *halayati* (Aor. *ajahalat*) = *halim grihnati* (cf. im Texte III, 1, 117 *jityo halih* für *jeyo halih* Kunstaussdruck, wie nach III, 3, 70 es *axeshu glaha* heisst, nicht *graha*). Es tritt hier also, wie es scheint, ein neuer Würfelname hinzu: *hali*. Das Spiel mit vier Würfeln scheint übrigens das ältere zu sein, cf. Rik. I, 41, 9, ist der fünfte etwa zugetreten, um den fünfjährigen Cyklus zu symbolisiren?? — Ueber die Würfel selbst giebt Sâyana zu Çat. Br. V, 4, 1, 6 folgendes: *axâ nâma kapardakâh suvarnanirmitâh vibhîdakaphalâni sauvarnâ vâ*: das Spielbrett heisst *adhidevanam*, sie werden darauf theils mit der Hand theils aus einem Becher (*axâvapanam* Çat. V, 3, 1, 10.) geworfen. Zum Hofstaat des Königs gehörte ein *axâvâpa* ebend. cf. den Anfang des 4ten Buches des M. Bh.

*) die Glosse sagt: *iyate prâpyate jayâdyaṁ tenety ayaḥ samjñâyām ināḥ karane, 'yagananâyām* (Cod. liest *karanayagananâyām*!) *yatra catvâro 'vaṣishyante sa kritâyāḥ, yatra trayāḥ sa tretâyāḥ, yatra dvau sa dvâparâyāḥ, yatra caikaḥ* (Cod. *traikaḥ*) *sa kalināmā, tatra kritâyāḥ sakritaḥ abdenocyate (kritâyā?) vijitâyā nyastâyā samyanty adhare ayâḥ, bahusankhyâyām alpasankhyâyâ antarbhâvaḥ prasiddhau arthaḥ | anyeshām karmanām jñânânām ca xudraphalatvâd Rikvâsya jñânaphale mahattare 'ntarbhâvaḥ sambhavati |*

**) wol auch ihre Benennung, wenn nämlich *kali* wirklich eine fünfeckige Nuss bedeutet (s. Roth p. 123. u. Pott in der Z. f. d. K. des M. VII, 104) so ist die Bedeutung „Würfel“ gewiss ursprünglicher als

vielmehr dem Würfelspiele entlehnt ist. *) Ausser den bisher genannten kenne ich noch zwei vedische Stellen, in denen die Yuga erwähnt werden. Die eine ist im Aitar. Br. 7, 15, wo Indra den Rohita, Sohn des Hariṣcandra, **) ermahnt noch länger im Walde umherzuschweifen: Kaliḥ çayāno bhavati samjihānas tu Dvâparaḥ | uttishṭhans Tretâ bhavati Kritam sampadyate caran || „der liegende ist Kali, der sich streckende Dvâpara, der Aufstehende Tretâ, der wandelnde Kritam“: die andre findet sich bei Anqu. tom. II, 398 in der Prâna-Up. (die übrigens p. 249 von mir fälschlich mit der Prânâgnihotra-Up. identificirt worden ist).

Doch nun zurück zur *Mundaka*-Up. Kurz nach Erwähnung der Tretâ begegnen wir einer Aufzählung der sieben Zungen des Feuers: es sind dies Kâlî (die dunkle Wind. 1319.), Karâlî (die furchtbar erhabene), Manojavâ (die gedankenschnelle), Sulohitâ (die glühende), Sudhûmravarnâ (die purpurfarbige), Sphulinginî (die Funkensprühende), und Viçvaruci (die allglänzende, welche mit dem besondern Titel devî die Göttin geehrt wird). Die beiden ersten dieser Namen ***) haben sich später personi-

die Bezeichnung des Yuga damit. Es fragt sich freilich, ob nicht die Grundbedeutung, von der eben auch die braune Nuss benannt wäre, die des Dunkels, der Schwärze (cf. kâla kalusha kalka, lat. caligo) sei, dann könnte das dunkle Weltalter auch ohne Beziehung auf den Würfel erklärt werden (denn kali im Gegensatz zu krita als kari, wie hali als hari, zu fassen, ist wol nicht gut möglich?) Wenn es im M. Bh. XII, 361 heisst: aṣaranyah prâjanâm yah sa râjâ kalir ucyate und 363 râjakalayah für „schlechte Könige“ steht, so ist wol die Bedeutung des Weltalters dahei zu Grunde liegend?

*) Oder sollte das Umgekehrte der Fall sein? und die Würfel symbolisch die vier Yuga darstellen??

**) Die Geschichte des Hariṣcandra ist im Aitareya Br. genau so erzählt, wie im Bhâgavata-Purâṇa IX, 7, 6. Lassen Indien I, Anhang p. CVI. Das Bhâgavata P. scheint sich überhaupt vielfach in seinen Traditionen auf die alten Quellen zu stützen.

***) der dritte derselben erinnert an den Namen des Todesgottes Yama Manojavas in der Vâjas S. 5, 11: bezeichnet er etwa später dessen Gattin? denn auch Yama ist ja, wie Çiva, eine Stufe des Agni, freilich die ältere, während Çiva die jüngere.

ficirt und sind zur Durgâ, der Frau des aus Agni entwickelten Çiva geworden, die bekanntlich unter den Namen Kâli (die dunkle, schwarze), Karâlâ, Karâlavadanâ, Karâlânanâ, Karâlâ-mukhî, der Gegenstand eines blutigen Opferkultus wurde. Es ist offenbar eine bedeutende Zeit erforderlich für das Wort, um von der Bedeutung „dunkle, furchtbare Zunge des Feuers“ zu der einer mit blutigen Opfern verehrten Göttin Kâli, Karâlâ sich zu entwickeln, und da wir die letztere schon in Mâlâti-Mâdhava, dem Drama des von Wilson in das achte Jahrhundert gesetzten Bhavabhûti finden, so muss hiernach die *Mundaka-Up.* um ein Bedeutendes älter sein (falls nicht etwa die alte Bedeutung sich auch noch später neben der Volksauffassung erhielt). Der Dienst der Durgâ, Umâ, Pârvatî, lässt sich übrigens, wenn auch nicht aus dieser Stelle, so doch anderweitig in seinen Anfängen aus den Upanishaden des Yajus nachweisen, s. p. 78 und im Verlauf.

Wenn man über den Inhalt der *Mundaka* besonders und der geistesverwandten Upanishaden *Kâthaka*, *Kena*, *Îça* etc. selbst ein Urtheil abgeben sollte, so könnte dies nicht anders lauten, als dass wir in ihnen wirklich eine so majestätische, erhabene Anschauung von dem Wesen des Allgeistes antreffen, wie wir sie ausserhalb Indien schwerlich irgendwo ausser bei Spinoza finden konnten, ehe uns in diesem Jahrhundert die Hegelsche Philosophie auf denselben Standpunkt, und weiter hinaus, geführt hat. Der stolze Satzsatz der *Mundaka* „er, der jenes höchste brahman erkennt, wird eben brahman“ — *quisquis deum intelligit, deus fit* — hat mit Recht Anquetils Bewunderung erregt. Wir haben es aber hier und im Folgenden nicht speciell mit dem philosophischen, religions-geschichtlichen Gehalte dieser Schriften an und für sich, sondern mit den kritisch-antiquarischen Fragen zu thun, die sich an diese Texte knüpfen, und mit jenem blos in so fern als auch er wesentlich zu diesen gehört und zu ihrer

Entscheidung beiträgt. Jedenfalls setzen diese Schriften schon eine lange, alte Bekanntschaft mit den wichtigsten Problemen, die der Mensch zu lösen versucht hat, voraus: scheinen ja doch auch (abgesehen von der zweifelhaften Erwähnung der *nyāya*- und *mīmāṃsā*-Lehre im Anfange) schon die technischen Namen zweier (?) der vorzüglichsten philosophischen Systeme selbst bekannt, wenn es (cf. Wind. Çankara p. 79.) kurz vor dem Schlusse der *Mundaka* heisst: *vedāntavijnānasuniṣcitārthāḥ samnyāsa yogād yatayaḥ cūddhasattvāḥ | te brahmalokeshu parāntakāle parāritāḥ parimucyanti sarve ||* Wind. „ihnen sind die Gegenstände (des Wissens) entschieden durch die Kenntniss des Ziels der Veda's (des Vedānta), ihr Wesen ist gereinigt durch die Einigung (Yoga) mit der Entsagung. In den Welten des brahma werden sie zur Zeit des grossen Endes alle befreit, unsterblich.“ Wir haben diese Stelle schon oben p. 79 aus dem *Taittir. Āranyaka* X, 12, 3 (d. i. der *Nārāyaṇīyā*-Up.) nachgewiesen, und kehrt sie sonst noch in den Upanishaden wieder, so in der *Kaivalya*-Up. Doch ist die Lesart hier überall *parāmrītāt*. — Auch noch andre Stellen der *Mundaka* kehren anderweitig wieder, so die Strophe p. 119, 2 (ed. Poley): *avidyāyām antare vartamānāḥ svayam dhirāḥ paṇḍitā manyamānāḥ | jaṅghanyamānāḥ pariyaṇti mūḍhā andhenaiva niyamānā yathāndhāḥ ||* „jene, die mitten in der Unwissenheit wandeln, sich selbst weise wāhnend, irren umher, gequält, die Thoren, wie Blinde von Blinden geleitet“ in *Kāṭhak*. p. 103, 12 (wo aber *dandramyamānāḥ*), und die Strophe 123, 13 *nā 'yam ātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahumā ṣrutena | yam evaishā vrīnute tena labhyas, tasyaisha ātmā vrīnute tena tanūm svām ||* „Jener Geist ist nicht zu erlangen durch Hersagen der heiligen Bücher, nicht durch (eigne) Einsicht (in den Sinn der heiligen Schriften), nicht durch vieles Hören; nur den er sich selbst er-

wählt, für den ist er zu erlangen, dessen Leib wählt sich der Geist als den seinigen" in *Kāthak.* 105, 8. Ueber den der *Rik-Saṁhitā* entlehnten Anfang des dritten Abschnittes siehe Roth zu Nir. XIV, 30.

Ich kann nicht von dieser ersten Upanishad des Atharva-Veda scheiden, ohne wenigstens einiges Material mehr zur Erledigung der diesen selbst betreffenden Fragen herbeigeschafft zu haben. — Ueber den Namen Atharvan und seine Stelle im ersten Buche des *Rik* haben Lassen *Indien* I, 523 Benfey im Glossar des S. V. p. 7 gehandelt. Lassen hat am a. a. O. schon bemerkt, dass Atharvan als ein Name des *Vaṣiṣṭha* angegeben werde, was von Mallinātha zu *Kirātārj.* X, 10 *) durch folgende Stelle eines āgama erhärtet wird: *Atharvanas tu mantroddhāro Vaṣiṣṭhena kṛitā ity āgamaḥ.* — In der *Vājasaneyi-Saṁhitā* finde ich das Wort Atharvan in folgenden Stellen erwähnt Atharvan hat nach 11, 32 (erster Vers der *Sāma-S.*) zuerst, und nach ihm sein Sohn Dadhyanc 11, 33 das Feuer durch Reiben hervorgebracht und entzündet. — Atharvan ist 8, 56 der allegorische Name des Soma, wenn er zum Dreschen vom Wagen herabgenommen wird. Liegt hierin etwa eine Anspielung auf Verfall des Atharvageschlechts? — Den Atharvan (*atharvabhyo*) wird 30, 15 ein unfruchtbares Weib (*avatokā*, von Mah. durch *nirapatyā*, von Sāyana zu der betreff. Stelle des Taitt. Br. durch *garbhasrāvini stri* „Frau die den Embryo verliert“ erklärt) geweiht und stehen sie daselbst neben dem Todesgott

*) Die Stelle des *Kirāt.* ist selbst interessant genug um hier nebst Mallinātha's Erklärung einen Platz in der Note zu verdienen: sie lautet „*anupamaçamadīptitāgariyān kṛitapadapanktir Atharvaneva vedaḥ*“ er (Arjuna) „durch unvergleichbare Ruhe und Entflammtheit gewichtig, wie der von Atharvan redigirte Veda“. Mall. *çamaḥ çāntir abhyudayakānde dīptitā ugratā abhicarakānde Atharvanā Vaṣiṣṭhena kṛitā racitā padānām panktir ānupūrvo yasya sa vedaç caturthavedaḥ, Atharvanas tu mantroddh°.*

Yama *) Auch hier scheinen also die Atharvan als Vorväter gedacht zu sein, deren Geschlecht in Verfall gerathen ist? Oder hat Sâyana Recht, wenn er atharvabhyaḥ durch atharvaçâkhâgata-mantrâbhimânibhyaḥ erklärt? so dass hier den Fluch- und Zaubersprüchen des Atharvan eine ihrer beabsichtigten Wirkungen, Unfruchtbarkeit, geweiht wäre? — In dem aus einem Liede an die Pitri der Rik-S. X, 1, 15 (asht. VII, 6, 15) entlehnten Verse des Çankha Vâj. S. 19, 50 (= Nirukt. XI, 19) werden die Angiras, die Atharvan und die Bhrigu (und im folgenden Verse die Vasishtha?) um ihre Gunst angefleht. — Aus dem Geschlechte des Atharvan ist der bedeutendste sein Sohn Dadhyanu (cf. Sâyana zu Rik. I, 116, 12. 80, 16. 84, 13. 117, 22. 119, 9. Vrih. Âr. II, 5, 16—19. 6, 3. IV, 6, 3 Kâ. siehe Benfey im Glossar des Sâma V.), welcher als Rishi von Vâj. S. 36—40 gilt, und welchem schon in der Rik S., speciell aber im Çatap. Br. IV, 1, 1, 18 ein madhu nâma brâhmanam, madhubrâhmanam, madhuvidyâ zugeschrieben wird, das er den Açvin gegen Indra's Willen mittheilte, der ihm dafür den zu diesem Behufe aufgesetzten Pferdekopf abschlug, worauf die Açvin ihm seinen eigenen wieder aufsetzten. Nach seinem Tode dienten seine Knochen, oder vielmehr nach den Çâtyâyaninaḥ die Knochen jenes Pferdekopfes, dem Indra zur Waffe gegen die Asura R. I,

*) Die ganze Stelle lautet: yamâyâ 'sûm (vandhyâm Mah.), yamâya yamasûm (yugmaprasavitrim Mah. putrayugalaprasâvinim Sây.), atharvabhya 'vatokâm. Das Taitt. Br. liest an der betreffenden Stelle yamyai statt des zweiten yamâyâ: was Sâyana durch yamasya striyai erklärt. Beide, Yama, wie Yamî, erscheinen in inniger Verbindung mit der (schwarzen krishnâ) Nirriti, der Unheilsgöttin Vâj. S. 12, 63, wo das Çatap. Br. VII, 2, 1, 10 „agnir vai yama iyam yamî“ die Yamî als die Erde erklärt. Wie der Todesgott dazu kömmt, die Erde zur Frau zu haben, und wie in Nirriti beide Bedeutungen: „Verderben“ und „Erde“ vereinigt sind, ist unklar; sollte es nicht auf *altes* Begraben (nicht Verbrennen s. p. 272.) der Todten, die dadurch unterirdisch werden, zurückzuführen sein?

84, 13. Ausser ihm finde ich als *Ātharvana* noch genannt den *Kabandha* s. p. 217. Colebr. I, 18 den *Bhishaj Rishi* eines Liedes an die Heilkräuter *Vāj.* S. 12, 75—89. *Rik.* X, 8, 7., den *Brihaddiva Rishi* von *Vāj.* S. 33, 80. *Rik.* X, 10, 8.

Ehe ich mich nun zu dem *Atharvaveda* selbst wende, habe ich noch von den mit den *Atharvan* so eng verbrüdernten *Angiras* zu sprechen. Nève hat im *essai sur le mythe des Ribhava* p. 225—44 alle auf sie bezüglichen Stellen des ersten Buches der *Rik-Saṁhitā* (und in einem appendix p. 393—400 ihre Stellung in der späteren Zeit) übersichtlich behandelt, wozu auch *Benfeys* trefflicher Artikel über sie im *Glossar zum Sāma V.* zu vergleichen ist. Der Name *Angiras* ist danach ursprünglich, wie fast alle dgl. Namen, appellativum und zwar des *Feuers* gewesen und dann Name der *Priester* geworden, die sich den *Cultus* des Opferfeuers *) besonders haben angelegen sein lassen. Es finden sich nun mehre *Sagen*, wonach ihnen dies Anfangs nicht vollständig und erst nach langen Schwierigkeiten gelungen sein soll, und in welchen sie, mit den *Adityās* (die hier wol den echt brahmanischen *Cultus* repraesentiren sollen?) im Wettstreit erscheinend, diesen durch deren Priorität in Erlangung der Gunst des *Agni* unterliegen, *Çatap. Br.* III, 5, 1, 13 **). *Kaush. Brāhm.* 30, 6. *Aitar. Brāhm.* 3, 34, 6, 35, so dass ihre eigenen *Priester* (*Ayāśya*, *Ghora*, *Brihaspati*) für jene opfern und denselben den Eingang in den Himmel verschaffen, wofür ihnen dem *Çatap. Br.* nach die Sonne als Opferlohn zu Theil wird, als deren Substitut bei den Menschen

*) es ist befremdend, dass wir im *Zend* weder den *Agni*, noch die *Angiras* nachweisen können: ich würde sonst entschieden der Ansicht sein, dass die *Angiras* die gemeinsamen persa- und indo-ārischen Vorväter sind. Es ist jener Umstand um so befremdender, als ja die slavischen Völker, die doch offenbar bis in ziemlich späte Zeit mit den PersaÄriern in Verbindung geblieben sind, das Wort *ogni* bewahrt haben.

**) *dvayyo ha vā agre idam prajā āsur ādityāḥ caivāngirasaḥ ca etc.*

ein *weisses Pferd* gilt (dem Kaush. Br. nach ist eben das *weisse Pferd*, nicht die Sonne, ihr Opferlohn). Nach einer Sage des Taittiriya jedoch bei Mahidh. zu Vâj. S. 4, 10, auf welche diese Stelle der Vâj. S. zu deuten scheint, erreichten die Angiras auch selbst den Himmel und nach Aitar. Br. 4, 32 half ihnen Çaryâta Mânava, nach 5, 14 aber Nâbhânedistha Mânava dazu. Das Çatap. Br. III, 2, 1, 10 hat zu Vâj. S. 4, 10 noch eine andere Sage, wonach die Angiras einst schwach wurden, weil sie blos von Milch lebten: Angiraso ha vai dixitân abalyam avindat *), te nânyad vratâd açanam avâkalpayan, sie kurirten sich durch einen Gürtel, den sie um den Leib wanden (als Hungerriemen?): aus diesem Gürtel ist nun die heilige Schnur **) geworden, die als Zeichen der drei oberen Kasten gilt: die Sage soll also wol andeuten, dass die Angiras wieder kräftig wurden, als sie die speciell brahmanischen Gebräuche annahmen, als deren Stifter sie hierdurch erscheinen würden. Hierzu stimmt nun, dass wir im Rik durchweg die Angiras in einer den brahmanischen Göttern freundlichen Stellung treffen, und die meisten Rishi des Rik als ihrem Geschlechte angehörig genannt werden: wir haben also in jenen Sagen von der einstigen Schwäche der Angiras vielleicht noch die Erinnerung an Kämpfe aus der gemeinsamen persa- ***) und indo- ârischen Vorzeit, jedenfalls wol das Bewusstsein vor uns, dass vor †) der

*) Sâyana scheint zu lesen: dixitâ na balyam avindan, doch ist das gegen den Accent und die euphonischen Regeln: balyam erklärt er durch balârham, balakaram vastu.

**) über ihre Bestandtheile siehe Kâtyâyana bei Mahidhara a. a. O., der nur ein Resumé der langen Auseinandersetzung des Brâhmana ist. — Der Gürtel findet sich übrigens auch bei den Parsen siehe Wilson aus dem Bhavishya-Purâna bei Reinaud mémoire sur l'Inde p. 395.

***) Nach dem Bhavishya-Purâna bei Reinaud a. a. O. p. 394 haben die Parsen vier Veda, deren vierter Ângirasa heisst, also denselben Namen trägt, als der vierte indische Veda!

†) Die von Nève a. a. O. angeführten Stellen aus den Purâna, dass ge-

engen Vereinigung durch die brahmanischen Gebräuche die Kraft der indischen Ârier eine gebrochene war. Unter den Namen der dem Geschlechte der Angiras angehörigen Rishi finden sich übrigens — ein uns nun schon nicht mehr befremdender Umstand — einige, welche göttliche Personen zu bezeichnen scheinen, so Brihaspati Vâj. S. 2, 11. 12 Rik. X, 6, 3. 4. (im M. Bh. überaus häufig Angirasâm çreshtha genannt), Sudhanvan, der Vater der Ribhu s. oben p. 216., Kutsa der Sohn des Indra (Ârjuneya Rik I, 112, 23) s. Langlois II, p. 248. Es werden ferner genannt Kutsa's Söhne Durmitra und Sumitra; dann Ayâsya s. oben p. 255.; ferner Ghora, welcher der Vater des Ghaura Pragâtha (der bhrâtu Kanvasya putratâm agât und dessen Sohn Haryata heisst) und des Ghaura Kanva *) ist, dessen Geschlecht, die Kanvâs, allein schon drei und zwanzig der Rik-Rishi zu seinen Gliedern zählt **), von denen sechs den Beinamen Vâlakhilya tragen, so wie er auch als der Lehrer des Krishna erscheint. s. oben p. 190, welcher letztere nebst seinem Sohne Viçvaka ebenfalls zu den Angirasiden gehört; ferner Cyavana Bhârgava s. p. 198, dann Virûpa (auch Virûpâxa) und seine Söhne Ashvadanshtra und Çâtaprabhedana, Vyaçva (im M. Bhâr. II. 323. 328. als alter

wisse Geschlechter der Angiras zugleich Brâhmana und Xatriya waren, sind ebenfalls ein Rest der Erinnerung an diese Vorzeit, wie auch schon Benfey bemerkt hat.

*) M. Bh. I, 2975 heisst Kanva aber Kâçyapa s. oben p. 188. s. auch Langlois Rik. I, 252. 268.

**) nämlich Açvasûkti, Âyu, Irimbithi, Kurustuti, Kusidin, Kriça, Go-shûkti, Devâtithi, Nâbhâka, Nîpâtithi, Nârada, Medhâtithi, Parvata, Pushîgu, Prishadhra, Praskanva, Mâtariçvan, Medhya, Çrushîgu, Suparna (diese letztern sechs heissen Vâlakhilya), Vatsa, Çaçakarna, Sadhvança, Saubhari. Es ist bemerkenswerth, dass keiner dieser Namen im Çatap. Br. unter den Lehrerlisten der Kânvaschule sich findet, wenn nicht etwa Saubhari mit dem Panthâh Saubhara dem Lehrer des Vatsanapât Bâbhraha Vrih. Âr. II, 6, 3 identisch sein soll. Die Kanvâs des Rik erscheinen also von den Kanvâs des Yajus als ebenso geschieden, als es die Çunakâs des Rik von den Çunakâs des Atharvan sind.

König genannt) und sein Sohn Vimanas (oder Viçvamanas), Hiranyastûpa und sein Sohn Arcat, Dharuna, Prabhûvasu, Priyamedha und sein Sohn Sindhuxit, die Frau des Plâyogi, Mûrdhanvat, Samvarta s. oben p. 210. 240, Savya, Sûnu Ârbhava, endlich auch Kâpya Patancala s. oben p. 216. Ein Ângirasa ohne besonderen Namen ist als *Rishi* von Vâj. S. 20, 36—46 genannt. — In der Vâj. *Saṁhitâ* werden die *Ângiras* *) häufig als die alten Vorfahren, Urahnen genannt, und zwar: zugleich mit den *Atharvan* und *Bhrigu* in der schon oben angeführten Stelle 19,50: mit den *Bhrigu* ferner nochmals 1, 18 „*bhrigûnâm Ângirasâm tapasâ tapyadhvam:*“ endlich mit den *pitri* in einem Beiworte des Yama 38, 9 *yamâya tvâ 'ngirasvate svâhâ*. Die auf p. 292 berührte Stelle der Vâj. S. 4, 10 lautet: „du, o Gürtel, bist die *angirasische Kraft*; *ûrg asy ângirasi*“. *Ângirasvat* findet sich sehr häufig in der Bedeutung von *Ângirasâm* *cayane iva*, „wie bei dem Feuer-Anlegen der *Ângiras*“, so 11, 9—11. 16. 28. 47. 58. 60. 61. 65. 12, 53. 13, 19. 24. 25. 14, 12. 14. 27, 45, und einmal 34, 16 aus RV. I, 62, 1, in der Bedeutung von *Ângirasa-iva* „wir bringen dem Indra ein Loblied, wie es die *Ângiras* thaten“, wozu Râmây. **) I, 70, 4, zu vgl. „*âçâsyamânâṁ supritaiḥ çakram Ângirasair iva*.“ —

Atharvâṅgirasah nun „die *Atharvan* und die *Ângiras*“ ist der älteste Name für den *Atharva-Veda*: er findet sich Çatap. XI, 5, 6, 7. *Vrih. Âr.* II, 4, 10 (p. 30 Pol.) IV, 1, 2 (p. 55 Pol.). *Chândogya* 5, 1. Getrennt stehen die

*) Als Name des Agni erscheint *angiras* Vâj. S. 3, 3. 11, 45. 15, 28. (dich fanden die *Ângiras* in der *guhâ*, o *Ângiras*) als Beiwort desselben 5, 9. 12, 8. *angirastama* heisst er 12, 116: „du Agni warst der erste *Rishi* *Ângiras* 34, 12 (= RV. I, 31, 1.).

**) Im Râmây II, 32, 40 wird ein *Ângirasa Trijata* genannt: im Daça Kumâra 186, 11 erscheint *Ângirasa* als ein *tantrakâra* neben Çukra, Viçâlâxa, Bâhudantiputra, Parâçara: es bezieht sich dies wol auf das dem *Ângiras* zugeschriebene *dharmaçâstra* s. oben p. 234.)? nach M. Bh. XII, 2201—7 indess auf Brihaspati.

beiden Namen Çatap. XIII, 4, 3; 7. 8 *) atharvâno vedaḥ, atharvanâm ekam parva und angiraso vedaḥ, angirasâm ekam parva, in welcher Stelle offenbar dgl. Hymnenwerke, wie unsre Atharva-Sanhitâ, gemeint sein müssen, da ja schon die Eintheilung in parvan genannt wird, nach welcher auch diese eingetheilt ist. Die Atharvan allein würden, wenn Sâyana's Erklärung nämlich richtig wäre, s. oben p. 290, schon in der Vâjas. S. und resp. dem Taitt. Br. genannt sein, jedenfalls haben wir den âtharvanam caturtham (vedam) Chândogya 9, 1 ganz sicher. Es nimmt nun billig Wunder, dass der (ob er auch wirklich alte Stücke euthält, doch) unstreitig jüngste der vier Veda, nach den ältesten beiden Priestergeschlechtern genannt ist und von ihnen herrühren soll: ich möchte daher die Vermuthung aufstellen, dass er wirklich nicht von ihnen herrührt, sondern nur ihnen zugeschrieben ist, und zwar möchte ich dies auf den freilich bis jetzt noch wenig bekannten Inhalt begründen: wenn derselbe nämlich wirklich ursprünglich grössten Theils aus Fluch- und Zaubersprüchen bestand, was sich aus Manu 11, 33 **) schliessen lässt, so musste deren Gewicht natürlich als um so gewaltiger gedacht werden, je heiliger diejenigen waren, von welchem sie angeblich ursprünglich herrührten. Welcher Zeit die Erhebung derselben zu einem vierten Veda angehört, ist

;) Die Atharvan werden übrigens an dieser Stelle mit den Gandharva (yuvânaḥ ṣobhanâḥ), die Angiras mit den Âpsaras (yuvatayaḥ ṣobhanâḥ) in Verbindung gesetzt: wobei zu vergleichen ist, dass im Vrih. Âr. s. oben p. 217. die zwei Gandharven, von welchen Frau und Tochter des Kâpya Patañcala besessen sind, sich als Kabandha Âtharvana (s. Colebr. I, 18), und als Sudhanvan Ângirasa nennen.

**) Diese Stelle ist im Manu die einzige (cf. Wind. Çankara 53), wo der Atharva erwähnt wird, sie lautet: tasmât svenaiva viryena nigrih-
niyâd arin dvijaḥ || çrutir atharvângirasîḥ kuryâd ity avicârayan |
vâk çastram vai brâhmanasya tena hanyâd arin dvijaḥ || man möchte
übrigens fast aus dieser Stelle schliessen, dass die çr. ath. hauptsäch-
lich gegen die dvija gebraucht wurden? denn man hat doch wol zu über-
setzen „sich nicht darum bekümmern, ob er auch die çr. ath. ge-
brauche“?

schwer zu sagen: dass sie nicht gar zu jung ist, zeigen die obigen Stellen. In den Upanishaden des Atharvan wird Atharvan und der Atharvaveda selbst natürlich häufig genannt, doch kann dies schon an und für sich gar nichts beweisen: die 48ste Up. bei Anquetil (*Prâna*) enthält eine sehr lobpreisende Stelle, in welcher Atharvan weit über die Lehrer der drei andern Veda erhoben wird. Es ist überhaupt ein gut Theil Animosität gegen diese drei Veda in mehren der zum Atharva gehörigen Schriften; am stärksten spricht sich das erste der *Atharva-pariçishṭa* (Ch. 112) darüber aus: *Bahvrico hanti vai rāshtram. Adhvaryur nāçayet sutân | Chandogo dhanam nāçayet, tasmād Âtharvano guruh || ajnânâd vâ pramâdâd vâ yasya syâd Bahvrico guruh | deçarāsh-trapurâmâtyanâças tasya na samçayaḥ || yadi vâdhvaryavam rājâ niyunakti purohitam | çastrena badhyate xipram parixinârthavâhanaḥ || yathaiva pangur adhvânam apaxi cândabhojanam | evam chandogagurunâ rājâ vridhim na gachati || purodhâ Jalado (ho cod.) yasya Mauda vâ syât katham cana | abdâd daçabhyo mâsebhyo rāshtrabhrançam sa gachati ||* Also auch gegen Çâkbâ des Atharvan selbst, denn das sind die *Jaladâḥ* und *Maudâḥ*, zieht der Verfasser des *Pariçishṭa* zu Felde, er lässt nur *Bhârgavam*, *Paippalâdam* oder *Çaunakam* *gurum* gelten; und erklärt weiter, dass der Atharvaveda für den höchsten Priester, den *brahman*, bestimmt sei, nicht für die andern geringeren drei: *atharvâ srijate ghoram adbhutam çamayet tathâ | atharvâ raxate yajnam, yajnasya patir Angirâḥ || divyântari-xabhaumânâm utpâtânâm anekadhâ | çamayitâ brahmavedajnas tasmâd daxinato Bhriguh || brahmâ çamayen nâdhvaryur na chandogo na bahvricaḥ | raxânsi raxati brahmâ brahmâ tasmâd atharvavit ||* daher stammt denu auch der Name *brahmaveda* s. p. 301 not. — Im *Râmâyana* (I—V Gorr.) habe ich weder die Zahl der

Veda noch den Atharva-Veda genannt gefunden *), im M. Bhārata geschieht dies dagegen häufig, bei dessen bunter Zusammensetzung aber aus Stücken, die den verschiedensten Zeiten angehören, lässt sich daraus nicht viel schliessen: I, 2882 wird z. B. der Hain des Kanva rishibhir Atharvaçirasodgataiḥ (s. unten bei der Up.-Ath.-çiras) geschmückt genannt: ein anderes Beiwort derselben ist eb. v. 2883 Atharvavedaprarāḥ: nach V, 548—51 pries Angiras den Indra mit Atharvavedamantraiḥ. Indra erfreut gab dann ihm (Atharvāngirase) die Wunsch-Gabe, „atharvāngiraso nāma vede 'smin vai bhaviṣyati | udāharanam etad dhi, yajñabhāgam ca lapsyase ||“ v. 1391 heisst es: für ihn giebt es keine Aerzte, keine Heilmittel, na homamantrā na ca mangalāni, nātharvanā, nāpy agadāḥ susiddhāḥ || XII, 13258 werden sogar die fünf kalpa **) des Atharv. erwähnt: „pancakalpam Atharvānam krityābhiḥ paribrahṁhitam | kalpayanti hi mām viprā Atharvānavidas tathā“ || hiezu werden sich gewiss noch viele andre Stellen aus dem M. Bh. gesellen, in des Atharva-Veda Erwähnung geschieht. — Zur Zeit des Daça-Kumāra scheint das Ritual des Atharvan sogar das Ritual der übrigen Veda beeinträchtigt zu haben, dieses wird wenigstens nicht genannt, während jenes mehre Male erwähnt wird, so p. 94 wird eine Hochzeit Âtharvanena vidhinā gefeiert und 108, 11 ein Thier (allerdings zum Behuf einer Zauberei) Âtharvanikena vidhinā geopfert (cf. 140, 3 adhiti caturshv āmnāyeshu). Auch die oben erwähnte Stelle des Kirātārjuniya ist wohl zu beachten, da sie auf ein genaues Bekanntsein mit dem Atharva schliessen lässt. — Nach Hemacandra's Auffassung (v. 249)

*) Die Veda werden unter diesem allgemeinen Namen sehr häufig genannt: von speciellen Namen finde ich nur IV, 27, 10 māsah Praushthapado ramyo brāhmanānām vivaxatām | ayam svādhyāyasamayaḥ Sāmagānām upasthitaḥ und II, 32, 17 den Freund des Rāma: Devalaḥ | ācāryas Taittiriyānām.

**) nach dem caranavyūha heissen sie naxatrakalpa, vitānakalpa, saṁhitākalpa, abhicārakalpa, çāntikalpa: im Vishnup. heisst einer davon Ângirasa.

ist der Atharvan nur ein Auszug aus den drei Veda! Amara erwähnt ihn gar nicht. Vgl. Windischmann Çankara p. 53. 54

5. Îçāvāsyā. p. 395 — 99. Ein Cap. Diese Upanishad ist so häufig übersetzt (von Windischmann p. 1696 — 98) und edirt, dass ich sie hier mit Stillschweigen übergehen würde, wenn bei ihr nicht ein wichtiger Umstand einträte, der bisher noch gar nicht zur Sprache gekommen ist. Mahidhara nämlich, der sie als den 40sten Adhyāya der Vājasaneyi-Saṁhitā kommentirt hat, versteht unter denen, gegen welche die Polemik von v. 9—14 gerichtet ist, die Bauddha, die Buddhisten. Seine Worte lauten: „yamaniyama-sambandhavān vijñānātmā kaṣcin nāsti“, „jalabudbudavaj jivāḥ“, „madāçaktivad vijñānam“ ityādimatavādino bauddhāḥ prastūya nindyante. Dviveda-Gaṅga bei der Erklärung des 9ten Verses, der Vrih. IV, 2, 13 Mādhy. *) wiederkehrt, sagt zwar nichts von den Buddhisten, giebt aber dieselbe Erklärung von sambhūti und asambhūti, welche Mahidhara als die zweite anführt, wonach unter asambhūti die avyākṛitā genannte prakṛiti als kāraṇam und unter sambhūti das Hiranyagarbha genannte brahman als kāryam verstanden wird. Hiernach wäre also die Stelle, (welche nach Dviveda-Gaṅga die Lehre der Upanishad, also die Vedāntalehre, von dem in den vorhergehenden Versen behandelten ātman verfißt) entschieden polemisch gegen die Sāṅkhyalehre, mit der ja die buddhistische Lehre in inniger Verbindung steht, also auch mittelbar gegen die Buddhisten selbst. Unter der avidyā v. 12 wird nach Mahidhara die Werkthätigkeit, unter der vidyā dagegen das karmāni hitvā ātmajñānam eva verstanden: siehe jedoch auch Burnouf introd. à l'hist. du Bouddh. p. 506. 507. Die betreffenden Lehren müssen jedenfalls noch näher verglichen werden, von vorn herein

*) In der Kāṇva-Schule IV, 4, 10 natürlich mit den Lesarten dieser Schule.

aber ist es mir höchst wahrscheinlich, dass Mahidhara Recht hat. Die Schlussredaktion der Vâjas. S. gehörte danach in eine Zeit, wo die Lehre der Buddhisten schon entschiedener Gegenstand des Hasses und der Verdammung von Seiten der Brâhmana geworden war. Die Spuren davon habe ich schon oben p. 185. 186. aus der Vâj. Sanhitâ etc. nachgewiesen. Ich verweise hier ferner auf meine Note zu p. 152, wo ich aus der Erwähnung der *Madhyadivoi* bei Megasthenes geschlossen habe, dass (bei dem raschen Wechsel indischer Volksnamen) „die den Namen dieses Volkes tragende Recension des weissen Yajus zu Megasthenes Zeit entweder schon vorhanden war oder sich vielleicht grade oder kurz darauf bildete“, was der Zeit nach trefflich hiezu passt. Eine Hauptschwierigkeit liegt nun aber freilich darin, dass, wie aus dem oben über den historischen *) Inhalt des weissen Yajus Zusammengestellten hervorgeht, zur Zeit der spätesten Theile desselben der grosse Krieg der Kuru-Pancâla noch nicht geführt war, die Pându noch nicht gekannt sind, Janaka, der König von Videha, die Hauptrolle spielt, was doch Alles, wenn man die episch-purânischen Nachrichten vergleicht, im Verhältniss zu Candragupta als uralt erscheint, unmöglich also mit ihm gleichzeitig sein kann. Dazu kommt ferner, dass Megasthenes unter der *Nardana* wirklich die *Krishnâ* zu verstehen scheint?? Ich gestehe, dass mir alles dies Räthsel sind (ebenso wie dies, dass Pânini aus den p. 177 angeführten Gründen älter als Pându sein müsste!), die ich nicht anders lösen kann, als indem ich theils annehme, dass auch die spätesten Stücke des weissen Yajus immer noch älter sind, als ihre Zusammenstellung in der Recension der Mâdhyandina, theils alles in den Purâna für die alte Zeit (vor Candragupta) zusammengebrachte historische Material zunächst für *unbrauchbar* erkläre, *) und nun gar der geographische im Vergleich zu Palibothra etc.!

die speciellen Sagen des M. Bhārata und Rāmāyana aber für Mythen, und grossentheils für Geschöpfe der Dichtkunst, die natürlich freies Feld hatte, dieselben, in welche Zeiten *) sie immer wollte, zu versetzen. Möge ich bald eines Bessern belehrt werden! denn beruhigen kann auch ich mich nicht völlig bei diesem Zerhauen des Knotens, es bleiben doch gar manche Skrupel (besonders auch die geographischen!). Im Pancatantra, der nun doch, wenn auch sein ursprünglicher Text nicht herzustellen ist, doch entschieden in diesem spätestens dem fünften, sechsten Jahrh. post Chr. angehörte, ist die Erinnerung an die Nanda noch ziemlich frisch cf. p. 223, 3 und V, 38, während die epischen Gestalten durchweg (wie in der Mrichakati) in vielen Anspielungen als uralt erscheinen, cf. p. 242, 16 Rāmō rājā yadāsīt **), s. I, 129 — 31. 176. 281. 309. 95, 5. II, 4. 16. 45. III, 29, 41. 156, 8, 11. 235 — 240. 268 — 70. IV, 26. V, 46. Man kann aber freilich dies dem unstreitig schon bestehenden Rāmāyana und M. Bhārata in die Schuhe schieben, durch deren Auktorität veranlasst, man (ebenso wie es in den Purāna geschehen ist) die in ihnen enthaltenen Sagen als alte Geschichte zu betrachten gewohnt war. —

Ausser dem neunten Verse der Îçâ-Up. Mādhy. finden sich noch mehre andre im Vrihad Âr. wieder, so der dritte (wo Windischmann asuryâh fälschlich als asūryâh übersetzt hat) im Vrih. Âr. IV, 2, 14 M. 4, 11 K., ferner v. 15. 16 (aus Vâj. S.

*) Lassen Indien I, 656 II, 344 ist der Ansicht, dass der im M. Bh. als tapferer König der Yavana gepriesene Dattāmītra der Demetrius sei, der 180 — 165 v. Chr. ihm zufolge regierte. Die Theile des M. Bh. wenigstens, wo er vorkommt, müssten danach jedenfalls wol nachchristlich sein! — Ich habe irgendwo die Notiz gefunden, dass Aelian von einem indischen Homer spreche. Wo mag diese Stelle wol stehen? Sie wäre in der That von grosser Bedeutung,

**) was eine unendliche Ferne bedeuten soll, während jetzt Vināvatsarājā dharanītale rājā ist.

5, 36. 7, 43.) im *Vrih.* IV, 6 M. V, 15 K. und v. 17 in *Vrih.* Âr. V, 15 K. — Die verschiedenen Lesarten der beiden Schulen der Kânva und Mâdhyandina habe ich schon im *Vâj. S. spec.* II, p. 104. 105 not. *) angegeben; daselbst bedeutet YV die Mâdhyandina, Up. die Kânvaschule, in welcher diese Upanishad von Râm-Mohun-Roy (und danach von Poley) edirt worden ist.

VI. Sarb. Sarvopanishatsâra, die 41ste der von Colebrooke zum Atharvan gerechneten Upanishaden. p. 400—406. 2 Cap.

Diese Upanishad ist eine Art Catechismus der Vedântalehre; sie enthält folgende Fragen (an Prajâpati, nach Anquetil, wovon aber im Text E. I. H. 1726 nichts steht) und die Definitionen der Vedântalehre als Antworten darauf: was bandha sei und moxa; avidyâ und vidyâ; jâgrat, svapna, sushuptam, turiyam; was die fünf koça seien (der annamaya, prânamaya, manom., buddhim., ânandam.), warum der âtman kartâ heisse, und jîva und xetrajua und sâxin, und wie er quamvis vinculis obstrictum particulare (kûzastha) appareat, doch universale heisse, und antaryâmin, pratyagâtman, paramâtman, âtman; endlich was die mâyâ sei.

Schon war der Anfang dieser Abhandlung abgedruckt, als ich von meinem lieben Freunde Dr. Bergstedt in Upsala, den ich um eine Abhandlung über die von ihm in London kopirten Upanishad für diese Zeitschrift gebeten hatte, durch Uebersendung seiner Abschrift selbst auf das Unerwartetste überrascht wurde. Es enthält dieselbe nach E. I. H. 1726 und 269 folgende Upanishad: 1, *Nrisinha-Uttara-Tâpaniyâ.* 2, *Kâthaka.* 3, *Mundaka.* **)

*) zu lesen ist daselbst "vritâh statt "vritâh,

**) Zur *Mundaka-Up.* füge ich noch schliesslich aus Bergstedts Abschrift die bedeutenderen Varianten an: Poleyp. 117, 8 veditavye. 10 *brahmavedah* (es ist dies der später gebräuchliche Name des Atharva-Veda, es scheint mir daher bedenklich, denselben hier schon im Texte zu finden: doch kehrt er in diesem Codex noch einmal wieder, s. im Verlauf.). eb. çixâ. 11 itihâsapurânam nyâyo mimâusâ dharmaçâstrânti. 12 adri-

4, brahmavidyâ, 5, xurikâ. 6, cûlikâ. 7, garbha. 8, mahâ. 9, âtma. 10, 11, die beiden Râma-Tâpaniyâ.. 13, gopâla. 14, Çvetâçvatara. 15, Skanda. 16, Jâbâla. 17, Nârâyana. 18, kaula. 19, kaivalya. 20, brahma. 21, praçna. 22, prânâgnihoṭra. 23, Mân-
dûkya. 24, dvaitavaitathya. 25, advaita. 26, nâdavindu. 27, brah-
mavindu. 28, amṛitavindu. 29, dhyânavindu. 30, tejovindu. 31, yogaçixâ. 32, yogatattva. 33, samnyâsa. 34, Âruneya. 35, kanṭhaçruti. 38, sarva. 39, kena. 40, garuḍa. 41, Kâlâgnirudra. 42, âçrama. Hiernach ist das, was ich oben p. 249 über die im E. I. H. befindlichen Mspte gesagt habe, zu berichtigen: es sind hiernach im Ganzen 59 Upanishad (und resp. 63, wenn man die in der Sanhitâ des Yajus enthaltenen dazu rechnet) in Europa vorhanden: unter den von Anquetil übersetzten sind aber nunmehr nur noch etwa acht, die mir im Originaltext nicht vorliegen: zu wie innigem Danke ich dafür der Güte meincs lieben Bergstedt verpflichtet bin, lässt sich leicht ermessen, zumal da seine Abschrift ausgezeichnet schön, sorgfältig und deutlich ist. Möge es mir gelingen, einen würdigen Gebrauch davon zu machen!

A. W.



gyam. — p. 118, 11 avidhinâ hutam aṅgraddhayâ hutam â saptamât tasya. — p. 119, 3 paṇḍitammanyamânâḥ. — p. 120, 4, âpaç ca prithivi viçvadhârinî. 7 somaḥ parjanyaushadhayaḥ. 14 sapteme. 15 asmât. — p. 121, 2. 10 jânitha. 6 samdadhita. Auf Zeile 9 fügt der (übrigens sehr verderbte) Codex vor yasmin dyauḥ folgende beiden von Çankara (Chamb. 138) nicht gekannten Çloka ein: la-
xyam sarvagatam caiva çaro me sarvatomukhaḥ | veddhâ sarvagataç
caiva viddham laxyam na samçayaḥ || rigdhanur yajnavâzena
(yajuvâzena! zweite Hand) sâma jyâghoshanâdinâ | brahmaveda-
mayam çuddham (çubhram zweite Hand) parividdham ti (! vi zweite
Hand) nityaçaḥ || Eine gleiche Einschiebung findet in der vorletzten
Zeile vor na tatra sûryo statt: na tatra candrârkavapuḥ (?) prakâçate
na vânti vâtâ na ca yânti devatâḥ | yatra devakratubhir (! kratubhir
erste Hand. ritubhir?) bhûtibhâvanaḥ svayam vibhûtyâ virajaḥ pra-

Der zweite Theil des Yaçna.

Ein Beitrag zur Textesgeschichte des Zendavesta.

Bereits vor mehreren Jahren habe ich bei einem flüchtigen Ueberblicke über die Geschichte der persischen Sprache *) die Ansicht ausgesprochen, dass wir im Yaçna zwei der Zeit oder dem Orte nach verschiedene Dialecte vor uns haben. Was damals blosse Vermuthung war, ist mir durch fortgesetzte Studien zur Gewissheit geworden. Diese Sache scheint mir von Bedeutung für die Textgeschichte des Zendavesta wegen der nicht unbedeutenden Folgerungen, die sich aus dem Verhältnisse dieser beiden Dialecte zu einander, so wie der in ihnen aufbewahrten Schriftwerke ergeben, und ich habe mich daher entschlossen, meine Annahmen selbst und die Gründe für dieselben dem Publikum zur Prüfung vorzulegen. Ich setze dabei voraus, dass die Leser die hauptsächlichen Formen in dem gewöhnlichen Zendialecte, wie sie sich vornehmlich aus Burnoufs Forschungen ergeben haben und grossentheils in Bopps vergleichender Grammatik zusammengestellt sind, im Gedächtnisse haben, ich werde mich dabei bei grammatischen Formen blos auf die nöthigsten Angaben beschränken und unnütze Wiederholungen zu vermeiden suchen.

Zuerst wird es nöthig sein die Theile des Yaçna näher zu bezeichnen, welche ich als in einem abweichenden Dialecte ge-

kāçate. — p. 122, 7 mahimānam eti. — p. 123, 2 paçyati. 11 kāmibbir jnāyate. 12 vilijante. 14 vjvriñute. — p. 124, 5 vijnānamayaç ca ātmā. — Im Allgemeinen verfolgen diese Lesarten sämtlich den Zweck, die alterthümlichen, ungewöhnlicheren Formen durch neuere, regelrechte zu ersetzen: auch die eingeschobenen drei Verse gehören offenbar einer späteren Zeit an, als der Text des Ganzen; da Çankara sie nicht kennt, sind sie wol erst nach ihm in den Text gekommen? dgl. Fälle kommen auch sonst noch vor, z. B. in der Praçna-Upanishad.

*) Die persische Sprache und ihre Dialecte. In Hoefers Zeitschr. für Sprachwissensch. I. p. 81.

schrieben annehme. Diese sind ausser zwei kleinen Stellen im 5. und 8. Capitel (p. 30—31 und p. 35 l. pen. ff. im pariser Vendidad-sâde) der Schluss von cap. 14. (V. S. p. 65. l. 5. v. u.), cap. 18. (ibid. p. 80 l. 2.), cap. 26 (zur Hälfte) capp. 27. 28. (mit Ausnahme des ersten Satzes cf. p. 115. l. pen.) capp. 29—51 (V. S. p. 166. ff). Kürzer ausgedrückt: in diesem Dialecte ist, einige kleine Fragmente im ersten Theile abgerechnet, der ganze zweite Theil des Yaçna geschrieben. Fragen wir nun nach den Kennzeichen, wodurch wir in diesem Dialecte geschriebene Stücke von anderen unterscheiden können, so ergibt sich uns ein ganz äusserliches und allgemeines, welches sich in folgende Regel fassen lässt: Kein Wort kann auf einen kurzen Vocal ausgehen, sondern blos auf lange Vocale, Diphthongen und Consonanten. Gegen diese Regel sündigen selbst die einzelnen Handschriften nur selten. Präpositionen machen noch am ehesten hie und da eine Ausnahme, und sie sind wahrscheinlich nur fehlerhaft von den Worten, zu denen sie gehören, abgetrennt worden. Es is nun durchaus nicht meine Absicht, dieses äusserliche Kennzeichen als eine Dialectverschiedenheit in Anschlag zu bringen, es lassen sich für diese Eigenthümlichkeit mehrere Gründe denken, sie mag aus graphischen oder liturgischen Gründen herrühren (etwa dass diese Stücke gesungen wurden.). Es bleibt aber diese Eigenthümlichkeit jedenfalls ein Merkmal, durch das diese Stücke von den übrigen streng abge sondert werden. Bei näherer Betrachtung stösst man dann auf mehr Eigenthümlichkeiten, die wirklich dialectischer Natur sind, und von welchen wir jetzt einige ausheben wollen. Da diese Zeitschrift sich nicht zur Aufgabe gestellt hat, grammatische Untersuchungen zu liefern, so gebe ich nur das Nothwendigste aus meinen Sammlungen, so weit es mir nämlich hinreichend scheint, um meinen oben aufgestellten Satz über die

dialectische Verschiedenheit dieser Stücke von den übrigen Zendtexten zu erweisen. Eine erschöpfende Grammatik dieser Stücke würde ich bei dem jetzigen Stande meiner Forschungen noch nicht geben können, Vieles von dem, was ich sicher erkannt zu haben glaube, wenigstens nicht ohne zum Theil weitläufige Erörterungen; denn ich glaube, dass in diesem Theile des Zendavesta vielfach von der Tradition abgewichen werden muss, wenn sich auch nicht läugnen lässt, dass die Tradition gerade über diese Stücke eine sehr bestimmte sei.

Der Gebrauch der Buchstaben ist in diesen Stücken insgemein wie in den übrigen Zendtexten geregelt, blos über drei Buchstaben wüsste ich eine Bemerkung zu machen, nämlich: 1) è. Dieser Laut ist in diesen Stücken des Yaçna viel häufiger als in den gewöhnlichen Zendtexten und entspricht: a) einem e, vorzüglich in einsilbigen Wörtern, wie kêm, tèm auch (yèm = yim). Weniger gewiss ist dies bei mehrsilbigen Wörtern, wie yužëm, weil da die Handschriften schwanken, in dem dreisilbigen patarèm (= Sanskr. pitaram) ist das è durch alle Hdsch. gesichert. b) einem ô, wieder meistens in einsilbigen Wörtern wie yè, vè, nè für das gewöhnliche yô, nô etc. Dies ist wol so zu verstehen, dass von dem ursprünglichen as dieser Wörter s abgefallen ist, (anstatt, wie im gewöhnlichen Zendedialecte, in ô zusammenzufließen), das übrig gebliebene a wurde dann in è verlängert. c) einem â wie èmavaṭ — âmavaṭ, açènô, was ich für das im 9 und 19 Fargard des Vendidad vorkommende açânô halte. d) einem i, doch ist dies mir noch nicht ganz gewiss, da die Hdsch. in diesen Fällen schwanken. Auch für a finde ich è einigemale in èhmâi neben ahmâi. Ich nehme übrigens keinen Anstand è für einen langen Vocal zu erklären, einmal weil es einem â entsprechen kann, dann weil es am Ende steht, wo sonst, wie gesagt, kein kurzer Vocal vorkommt. — 2) Statt é steht in

diesem Dialecte sehr häufig ôi (ohne darum é gänzlich auszuschliessen). Weit überwiegend wo nicht ausschliesslich gehören diesem Dialecte Formen wie hôi = hê, tôi = tê, môi = mê: auch skyaothnôi, narôi etc. findet sich, vgl. unten. Diese Formen hat man bis jetzt als Nebenformen der gewöhnlichen bezeichnet. — 3) das dh scheint diesem Dialecte, in der Schrift wenigstens zu fehlen, es zeigt sich nur hie und da in einigen und zwar nicht den besten Hdsch. und ich habe noch immer gefunden, dass die besseren Hdsch. da d setzen, wo nach den Regeln der gewöhnlichen Zendorthographie dh erwartet werden müsste. Ich lege jedoch auf diesen Punkt kein besonderes Gewicht, weil auch die Pârsihandschriften den Unterschied zwischen d und dh nicht immer beobachten, wie ich dies in meiner Pârsigrammatik ausführlich dargethan habe. Diese Nichtunterscheidung von d und dh mag eine Eigenthümlichkeit des Codex gewesen sein, aus welchem diese Stücke ursprünglich geflossen sind.

Die Flexionslehre zeigt einige wenige, aber bedeutsame Eigenthümlichkeiten. Ich ziehe hieher die schon von Burnouf nachgewiesenen merkwürdigen Genitive der Substantive auf a, nämlich auf ahyâ (Bopp vergl. Gramm. p. 300.) oder aqyâ: die Gutturalen h und q wechseln öfter in diesem Dialecte mit einander in einer Weise, welche an das Huzvâresch erinnert. Diese Genitive sind offenbar älter als die auf hê und klingen sehr genau an das altpersische hya an. Dative findet man auf ôi, nach der oben schon aufgestellten Regel, dass dieser Dialect ôi vorzugsweise liebt z. B. Ha. 28: ahurem. yaçâ. vâunus. narôi. frashaoçtrâi. maibyaca. Ha. 29: kathâ. tôi. gavôi. ratus. (Ner: kas te gopaçûnâm guru/h). Ebenso finde ich den Locativ skyaothnôi unzweifelhaft in folgender Stelle des 30 Ha: manahicâ. vacahicâ. skyaothnôi. hi. vahyô. akemcâ. (Ner: manasi vacasi karmani ca tad dvitayam uttamam ca nîkrish/am ca). Man hat längst auf die

räthselhaften Formen auf ãng aufmerksam gemacht, alle Beispiele, die ich kenne, gehören diesen Stücken an, ich habe mir aber noch keine bestimmte Ansicht bilden können, welchen Casus sie vertreten und gebe daher einige Beispiele mit Neriosenghs Uebersetzung: Ha 28: â. môi. rafedhrâi. zavẽng. jaçatâ. (â me ânande âmantrane ca samprâpnoti) — erethwẽng. mazdâ. ahurâ. aëibyô. perenâ. âpanâis. kâmem (ekahelayâ mahâjñânin svâmin tebhya^h pûrna(m) paricinoti kâmam) — Ha 30. ashem. mainyus. çpênistô. yê. khrâojdẽng. açenô. vaçtê. (punyam adriçyo gurutara^h ya^h gâdhataram âkâçam dadau) — Ha 31 at. vâo. viçpẽng. ayôi. (evam yushmâsu sarve âyanti) — Mehr Eigenheiten als die Substantiva, zeigen die Pronomina: a). azem. acc. mâ. z. B. frâ. mâ. çishâ. (prakrish^tam me çixaya), kè. mâ. tasha^t (kasmai ghatito 'smi!!): môi braucht nicht besonders belegt zu werden, mè finde ich bis jetzt nur einmal. Ein Dativ scheint mir maibyô zu sein und mit mahyam, tubhyam im Sanskrit verwandt, doch ist dies bis jetzt blos meine Vermuthung, welche von der Tradition nicht bestätigt wird: b) tvem und tû statt des tûm im gewöhnlichen Zend. Erstere Form vermag ich nur einmal zu belegen: tvem. mazdâ. ahurâ. frâ. mâ. çishâ. Die zweite findet sich häufiger: daidî. tû. ârmaitê. „gieb Du, o Armaiti,“ ereshvâis. tû. ukhdhâis. mazdâ u. s. w. — acc. thwâ z. B. ashâ. ka^t. thwâ. dareçâni (açavahista kadâ tvâ^m paçyâmi), vahistem. thwâ. u. s. w. — dat. taibyô = skr. tubhyam vermuthe ich blos aus einer Stelle in Cap. 30. tôi findet sich oft genug z. B. kathâ. tôi. gavôi. ratus. oder aëshâm. tôi. â. aghat. (te ca te tasmin santi). — gen. thwahyâ: hizvâ. thwahyâ. âoghô. d. i. mit der Zunge Deines Mundes. Die Formen thwôi and thwè, von welchen letztere ein Locativ zu sein scheint, finden sich in Ha 31: thwôi aç. ârmaitis. thwè. â. gèus. tashâ. aç. khratus. (te asti spin^dardamada tvayi sâ go^h ghatayitri asti buddhi^h). c). Statt des im ge-

wöhnlichen Zend gebräuchlichen *hō* scheint *hvo* zu stehen z. B. *hatām. hvō. aojistō (satām sa balavattamaḥ)* gen. *hōi* z. B. *kēm. hōi. ustā. ahurem.* — Vom pron. rel. erwähne ich, ausser dem acc. *yēm*, der oben schon in einem Beispiele vorgekommen ist, den gen. *yēhyā* und das Neutrum *hyat*, welches ich blos in diesem Dialecte gefunden habe. Der Cod. Havn. Nr. 5. schreibt sehr häufig *yyat* = *hyat*.

Hinsichtlich der Verbalformen fasse ich mich kurz, da gerade dieser Theil der Formenlehre unklar ist, und ich mich bei meiner Interpretation vielfach von der Tradition entferne. Als sicher diesem Dialecte angehörige Formen darf man nehmen *daidi* giebt, statt des gewöhnlichen *dazdi*, vielleicht auch *gaidi* komm; dann die Futur- oder Conjunctivform *aḡhaitē*, die ich mit dem *ahatiy* der Keilinschriften für gleichbedeutend annehme.

Obige Skizze ist nicht vollständig und sie soll es nicht sein, meinen Zweck aber: die Thatsache festzustellen, dass in diesen Texten sprachliche Abweichungen von den gewöhnlichen Zendformen vorkommen, glaube ich durch sie erreicht zu haben. Unter den Betrachtungen nun, zu denen diese dialectischen Abweichungen Veranlassung geben, ist, wie mir scheint, eine der wichtigsten, welcher von beiden Dialecten der ältere sei? Sprachliche Gründe, dies gestehe ich, würden mich kaum veranlassen, dem zweiten Theile des *Yaçna* die Priorität zuzugestehen. Enthält derselbe auch manches Alterthümliche, so ist dagegen Manches darin, welches man schon als *prākritähnliche* Verstümmelungen ansehen möchte, so z. B. das einsilbige Wort *ē*, welches die Tradition immer durch „*mukha*“ wiedergiebt. Ich führe nur ein Beispiel an, wie sonderbar oft die Sätze lauten: *kaçtē. vohū. manāḡhā. yē. i. dāyāt. ē. e. vā. maretaēibyō*, was heissen soll: *kas te uttama manaḥ yo dvitayam dadāti mukhena adhyayana-karebhyah*. Ich bemerke, dass die Bedeutung *dvitayam* für *i*

durch die Tradition nicht weniger gesichert ist als die von mukha für è. Auch aus dem Inhalte geht nichts Wesentliches hervor, das für das höhere Alter dieser Stücke spräche. Das Pantheon ist ganz das gewöhnliche persische und auch die Namen Zarathustra Vistâspa Freshaoçtra etc. kommen häufig vor. Der einzige innere Grund, der sich für das höhere Alter dieses Theiles etwa geltend machen liesse, ist die Dunkelheit und Inconcinnität der Sätze, die wol in der geringen Ausbildung des Dialectes als Schriftsprache ihren Grund haben muss. Doch ist dies für das hohe Alter der Stücke nicht hinlänglich beweisend.

Es kommen nun aber einige äussere Gründe hinzu, welche uns meines Erachtens durchaus nöthigen, dem zweiten Theile des Yaçna und dem Dialecte, in dem derselbe geschrieben ist, ein höheres Alter anzuweisen, als dem Vendidad, mithin den übrigen Stücken des Zendavesta überhaupt. Einmal, das berühmteste und verehrteste Gebet der Parsen, das yathâ. ahû. vairyo ist in diesem Dialecte geschrieben. Im Vendidad werden ferner an mehreren Stellen gewisse Gebete vorgeschrieben, welche recitirt werden sollen, diese gehören sämmtlich dem Dialecte an, in welchem der zweite Theil des Yaçna geschrieben ist. Ich setze die betreffenden Stellen aus dem 9. 10. und 17. Fargard im berichtigten Texte und Uebersetzung her. Die erste Stelle aus dem 9 Fargard findet sich im lithographirten Vendidad-sâde p. 320:

1. âaṭ. tûm. zarathustra. ava. histôis. ava. nistarem. karshayâo.
2. atha. imãm. vacô. dreñjayôis. nemaçcâ. yâ. ârmaitis.

„Darauf sollst Du, o Zarathustra, stehen am untersten der Kreise.

„Dann sollst Du diese Worte recitiren. nemaçcâ. etc. (cf. V. S. p. 391. l. 10.).

Ganz ähnlich lautet eine Stelle des 17 Fargard: (V. S. p. 451. l. 5).

1. âať. athra. maghem. ava. kanôis. dîstem. khraoŋduçmê.
vitaçtem. vareduçmê.

2. paiti. dim. âbarôis.

3. atha. imâm. vacô. framruyáo. varethraghnis. zarathustra.
ať. aqyâi. ashâ. mazdâ.

„Dann sollst Du dort ein Loch graben, einen Dista (tief) in
„harter Erde, einen Vitaçta in weicher Erde.

„Dort sollst Du sie (sc. die Haare) hinbringen.

„Dann sollst Du diese Worte recitiren, die siegreichen, o
Zarathustra:

ať. aqyâi etc. (V. S. p. 387. l. 12.).

Eine Hauptstelle aber für solche Citate ist der Anfang des 10.
Fargard. V. S. p. 339 ff.

1. pereçať. zarathustrô. ahurem. mazdâm. ahura. mazda. mai-
nyô. çpênista. dâtare. gaêthanâm. açtvaitinâm.

2. kutha. aêtať. drukhs. perenânê. yâ. haca. irista. upa.
jvañtem. upa. dvãçaiti. kutha. aêtať. naçus perenânê. yâ. haca.
irista. upa. jvañtem. upa. raêthwayêiti.

3. âať. mraoť. ahurô. mazdáo. imê. vaca. framrava. yôi.
heñti. gâthâhva. bishâm-rûta.

4. imê. vaca. framrava. yôi. heñti. gâthâhva. thrishâm-rûta.
imê. vaca. framrava. yôi. heñti. gâthâhva. cathrushâm-rûta.

5. imê. vaca. framrava. yôi. heñti. gâthâhva. bishâm-rûtaca.
thrishâm-rûtaca. cathrushâm-rûtaca.

6. dâtare. kaya. aêtê. vaca. yôi. heñti. gâthâhva. bishâm-rûta.

7. âať. mraoť. ahurô. mazdáo. imê. aêtê. vaca. yôi. heñti.
gâthâhva. bishâm-rûta.

8. imê. vaca. âbitim. framrava.

9. ahyâ. yaçâ. — humatanâm. — ashabyâ. âať. çairi. —
yathâ. tûi. ahurâ. mazdâ. — humâim. thwâ. içem — thwôi.

çtaotaraçcâ. — ustâ. ahmâi. yahmâi. — çpențâ. mainyû. vohû.
khshathrem — vahistâ. ishtis.

— — — — —
10. dâtare. kaya. aêtê. vaca yôi. heñti. gâthâhva. thrishâ-
mrûta.

11. âaț. mraoț. ahurô. mazdâo. imê. aêtê. vaca. yôi. heñti.
gâthâhva. thrishâmrûta.

12. imê. vaca. âtbritîm. framrava

13. ashem. vohû. — yô. çêvistô. — hukhshathrôtemâi. —
dujvarenâis. —

— — — — —
14. dâtare. kaya. aêtê. vaca. yôi. heñti. gâthâhva. cathru-
shâmrûta.

15. âaț. mraoț. ahurô. mazdâo. imê. aêtê. vaca. yôi. heñti
gâthâhva. cathrushâmrûta.

16. imê. vaca. âkhtûirim. framrava.

17. yathâ. ahû. vairyô. — mazdâ. aț. mõi. — airyemâ.
ishyô. —

„1. Es fragte Zarathustra den Ahura-mazda: Ahura-mazda,
„Unsichtbarer, Heiligster, Schöpfer der mit Körper begabten
„Welten.

„2. Wie soll ich diese Drukhs bekämpfen, die von den
„Todten auf den Lebenden sich stürzt, wie soll ich diese Naçus
„bekämpfen, welche von dem Todten den Lebenden verunreinigt?

„3. Darauf entgegnete Ahura-Mazda: Sprich die Worte, welche
„unter den Gâthâs Bishâmrûta (d. i. zweimal gesprochen) sind.

„4. Sprich die Worte, welche unter den Gâthâs Thrishâ-
„mrûta (dreimal gesprochen) sind, sprich die Worte, welche unter
„den Gâthâs Cathrushâmrûta (viermal gesprochen) sind.

„5. Sprich die Worte, sowol die Bishâmrûta, als die Thri-
„shâmrûta und die Cathrushâmrûta.

„6. Schöpfer! welches sind diese Worte, die unter den Gâthâs „Bishâmrûta sind?

„7. Darauf entgegnete Ahura-mazda. Dieses sind die Worte, „die unter den Gâthâs Bishâmrûta sind.

„8. Diese recitare zweimal:

„9. ahyâ. yaçâ (V. S. p. 166. l. ult.) — humatanâni. (ibid. „p. 305. l. 11.) — asahyâ. ât. çairi (p. 306. l. 12.) — yathâ. „tûi. ahurâ. mazdâo. (p. 66. l. 2.) — humâim. thwâ. içem. (p. 312. „l. 5.) — thwôi. çtaotaraçcâ (p. 35. l. ult.) — ustâ. ahmâi. yah- „mâi (p. 346. l. q.) — çpeñtâ. mainyû (p. 80. l. 4.) — vohû. „khshathrem (p. 421. l. 11.) — vahistâ. istis. (p. 473. l. 5.). —
— — — — —

„10. Schöpfer! welches sind diese Worte, die unter den „Gâthâs Thrishâmrûta sind?

„11. Darauf entgegnete Ahura-mazda: Dieses sind diese Worte, „die unter den Gâthâ's Thrishâmrûta sind.

„12. Diese recitare dreimal.

„13. ashem. vohû (das bekannte Gebet.) — yè. çèvistô. „(p. 115. lin. pen.) — hukshathrôtemâi. p. 306. l. 3.) — dujva- „renâis (p. 474. l. 14.). —
— — — — —

„14. Schöpfer! welches sind diese Worte, die unter den „Gâthâs Cathrushâmrûta sind?

„15. Darauf entgegnete Ahura-mazda: Dieses sind die „Worte etc.

„16. Diese recitare viermal.

„17. yathâ. ahû. vairyô. — mazdâ. at. môi. — airyemâ. „ishyô. (diese beiden letzten Gebete werden V. S. p. 112. „l. 12. citirt, aber auch bloß mit den Anfangsbuchstaben).“

Ich sollte nun eigentlich noch eine Stelle des 11. Fargards besprechen, beziehe mich aber, um diese Texte nicht zu sehr

auszudehnen, bloß auf die Nachweisungen, welche Anquetil zu der Stelle am Rande seiner Uebersetzung gegeben hat. Es beweist dieselbe gleichfalls meinen oben ausgesprochenen Satz, dass alle Citate des Vendidad sich auf Stücke in dem anderen Dialecte beziehen.

Diese Citate scheinen mir nun zu beweisen, nicht nur: dass der zweite Theil des Yaçna früher vorhanden gewesen sein muss, als der Vendidad, sondern auch, dass sein Inhalt schon einen gewissen Grad von Heiligkeit erlangt hatte, als der Vendidad geschrieben wurde. Hierauf gestützt, möchte ich nun annehmen, dass der zweite Theil des Yaçna der älteste sei, von allen Stücken des Zendavesta. In Verbindung mit diesem Grunde gewinnt für mich auch eine andere Thatsache Bedeutung, welche allein wol nicht hinreichen würde, um die frühere Selbstständigkeit des zweiten Theiles des Yaçna zu beweisen. Es ist dieses die folgende: Die Parsen haben zu ihren liturgischen Zwecken die drei Bücher: Yaçna, Vispered und Vendidad unter einander gemischt, die Art, wie dies geschieht, ist aus Anquetils französischer Uebersetzung ersichtlich. Nun ist es doch gewiss auffallend, dass, während der Vispered mit dem ganzen Yaçna vermischt ist (Karde 1 steht gleich hinter Ha 1.), die Einschubung der einzelnen Capitel des Vendidad erst hinter dem 27 oder besser vor dem 28 Ha des Yaçna beginnt und nach Ha 51. endigt. Ich möchte hieraus schliessen, dass der zweite Theil des Yaçna früher als selbstständiges Buch bestand, zwischen dessen einzelne Capitel man später den Vendidad einschob, zu einer Zeit, als Yaçna und Vispered noch nicht vorhanden, oder wenigstens noch nicht in liturgischem Gebrauche waren. Genauere Studien über die Liturgie der Parsen werden gewiss auch hierüber noch zu interessanten Aufschlüssen führen.

Die vorliegende Untersuchung über den zweiten Theil des

Yagna giebt uns nun die Mittel an die Hand, eine Anordnung der einzelnen Stücke des Zendavesta in Rücksicht auf ihr Alter zu versuchen. Obenan stellen wir den zweiten Theil des Yagna, der in Hinsicht auf Ausdruck und Sprache von dem übrigen Zendavesta verschieden, wenn auch nicht von Zoroaster selbst verfasst ist, da dieser in der dritten Person genannt wird, und Alles darauf hindeutet, dass weder er, noch sein Gönner Vistâspa mehr lebten. Auf die zweite Stelle kann ohne Zweifel der Vendidad Anspruch machen. Ich glaube nicht, dass das Buch ursprünglich in der Form verfasst war, in der wir es jetzt besitzen, es hat meiner Ansicht nach durch frühere und spätere Interpolationen gelitten, doch ist es nicht meine Absicht, diese Frage hier zu untersuchen; gewiss ist auch schon die jetzige Gestalt ziemlich alt. Für das Alter des Buches spricht ausser dem oben angeführten liturgischen Grunde noch sein Inhalt, der überall beweist, dass die heilige Literatur noch nicht abgeschlossen war. Anders ist dies mit den Schriften der letzten Periode, unter die ich den ersten Theil des Yagna und sämtliche Yeshts rechnen möchte; hier ist eine theologische Richtung unverkennbar, die einzelnen Götter haben ihre dogmatisch formulirten Attribute und Beiwörter erhalten. Es ist überhaupt nicht uninteressant, den Gang des religiösen Lebens in diesen Parsenschriften zu verfolgen. Es ist eine deutliche Thatsache, dass in dem zweiten Theile des Yagna in Hinsicht auf die Götterlehre noch gar nichts festes ist, doch schon im Vendidad bemerkt man das Fortschreiten zu einem theologischen, in seiner Art nüchternen und wissenschaftlichen Systeme, aus welchem dann später die starre und unduldsame Religion des Sâsânidenreiches erwuchs. Welchen ganz anderen Gang aus so ähnlichen Ausgangspunkten hat dagegen das religiöse Leben in Indien genommen! Anstatt, wie die Parsen, jedes Wort des heiligen Buches hoch zu achten.

finden wir bei den Indern, sobald die theologische Erklärung anfängt, die Allegorie geschäftig, den alten Stoff umzubilden, der dem Zeitgeiste nicht mehr recht genügen wollte. So ist dann im Laufe der Zeiten auf der alten Naturreligion der Vedas ein phantastisches und zugleich von dem alten so grundverschiedenes Religionssystem aufgebaut worden, dass Niemand aus der Gestalt des späteren die frühere Grundlage ahnen kann, wenn er nicht die historischen Beweise zur Hand nimmt.

Es mag zum Schlusse hier auch noch erwähnt werden, dass der Name, den wir gewöhnlich den heiligen Schriften der Parsen geben: „Zendavesta“ ein unrichtiger ist. Nur späte und ungenügende Quellen zeigen das Wort in dieser Gestalt, während die besseren stets Avesta und Zend zeigen. Hiermit erledigen sich alle Vermuthungen, die man über das Wort Zend aufgestellt hat. Die Parsen nennen das, was wir Zend heissen, nie so, sondern Avesta, und Zend soll nichts anderes als die Huzvâresch-Üebersetzung bedeuten. Ich erwähne dies hier nur beiläufig, eine ausführliche Darlegung meiner Beweise wird man in meiner Pârsi-Grammatik finden, welche nun, wie ich hoffe, nächstens erscheinen soll.

Fr. Spiegel.



Ueber den Manusâra *)

Der Manusâra besteht aus etwa 1100 Halb-Çloken: denn dass ein Çloka aus drei Versen besteht, davon finden sich schon Beispiele im Mahavanso, noch häufiger ist es im Dhammapada, und in unserm kleinen Codex kommt es einige sechzig Male vor. Die Einleitung führt die Entstehung des Gesetzbuchs auf die Zeiten des ersten Kalpa zurück, wo Manusâra, Sohn des Brâhmana

*) Die Nachricht in der Z. der D. M. G. III, 465, dass Dr. Rost ein in Pâli geschriebenes Gesetzbuch von (sic!) Manusâra aus dem 5ten

Brahmadeva, auf dem Cakkavâlâgebirge das Dhammasat, sein Bruder Subhadra aber den Veda schrieb (so, d. i. vom Veda erklärt wenigstens der Commentar die Ausdrücke, lokiya sâra und sabbalokesu kâraṇam.) Von dem Dhammasat wurde nachmals von Indra dem König Byûmandhi (Vyomandhi für Vyomadhi?) und einem Büsser ein Auszug in reinem Magadha gefertigt, der späterhin auf Ceylon (beständig Râmañadesa genannt, vermuthlich eine Vermischung von Râmañadesa und Râvanadesa,) von Buddhaghosa revidirt ward. Es fällt nicht schwer zu beweisen, dass auch dieses Stück der Legende fingirt ist; Buddhaghosa's Name sollte dem Buche dasselbe Ansehen mit den von ihm commentirten kanonischen Büchern verschaffen. Ueberhaupt aber wird die ganze Legende in Barma auf verschiedene Weise erzählt, und Manu auch wirklich zum Verfasser gemacht, während Buddhaghosa (nach einem Andern Dhammavilâsa) das Werk ins Barmanische übersetzt haben soll. Wie die Einleitung schon aus verschiedenen Theilen besteht, die von dem Sammler an einander geschoben worden sind, so sieht man noch viel deutlicher aus dem Gesetzbuche selbst, dass es nicht das ursprüngliche Werk ist, sondern eine Zusammenstellung alles dessen, was der Sammler davon zu retten im Stande war. Das Ganze ist nämlich eigentlich ein barmanisches Civilgesetzbuch, vor etwa 200 Jahren von einem vornehmen Barmanen, Manurâjâ, verfasst und in 10 Bücher eingetheilt, deren wesentlicher Inhalt dem des 8. u. 9. Buchs des Manu entspricht. Jedem Buche geht eine Liste der darin enthaltenen Titel voraus, dann folgt die Behandlung der einzelnen. Wo der Verfasser einen Beleg aus dem Dhammasat hatte, stellte er denselben voran und begleitete ihn mit einer barmanischen Worterklärung, der, wo es nöthig war, noch eine Paraphrase des Ganzen, zuweilen auch juristische oder legendenartige Zusätze beigegeben wurden. Im Buch 1. 2. 3. 9. 10. hat jeder Titel einen oder mehrere Pali-Verse als Beweisstellen, in den übrigen

(?) Jahrh. unsrer Zeitrechnung aufgefunden habe, veranlasste mich, diesen meinen geehrten Freund um nähere Nachrichten darüber für die Indischen Studien zu bitten. Er war denn auch so überaus freundlich, mir alsbald, trotz seiner sehr in Anspruch genommenen Zeit, einen längeren Brief darüber zu schreiben, dem Obiges entnommen ist.

Anm. d. Her.

5 Büchern finden sich deren aber nur sehr wenige, (zusammen einige 40), und Manurâjâ verfolgt sein System auf eigene Hand. Sämmtliches Pali ist in einem besonderen Volumen zusammengestellt, und bildet den Anfang des ganzen Codex, wodurch derselbe den Anschein gewinnt, als enthalte er einen Commentar zum Dhammasat, während er doch ein selbstständiges Werk bildet, in dem nur die Beweisstellen aus dem alten Codex und deren Erklärung einen Haupttheil ausmachen. Auch in anderen barmanischen Gesetzbüchern (es sind noch drei auf dem brit. Mus. eines davon vom Jahre 1750) finden sich gelegentlich, wenn auch seltner, Pali-Çloken, freilich meist im jämmerlichsten Zustande, citirt; bei meiner nur flüchtigen Untersuchung habe ich aber keinen darunter gefunden, der einem in unserer Sammlung entspräche. Dies alles lässt schliessen, dass in viel früheren Zeiten ein ausführlicherer Gesetzcodex bestanden haben mag, der aber, als nur auf das Civilwesen beschränkt, nie das Ansehen haben noch auch mit solcher Gewissenhaftigkeit von Geschlecht zu Geschlecht unverändert sich erhalten konnte, wie der Manu bei den Brahmanen oder die Bestandtheile des Pitakattayam in den buddhistischen Klöstern. Es mochten sich mit der Zeit kleine Veränderungen einschleichen, manche Gesetze ausser Brauch kommen, und in Vergessenheit gerathen. vielleicht auch neue Zusätze dazu kommen, und durch die beständige (wohl meist mündliche) Anwendung in der juristischen Praxis durch des Pali wenig oder gar nicht Kundige konnte es nicht fehlen, dass auch mancherlei grobe Entstellungen nach und nach ihren Platz fanden. Es ist übrigens die allgemeine traditionelle Annahme der Barmanen, dass ihnen sowohl ihre astronomischen Kenntnisse als auch ihre Gesetze durch Brahmanen aus Manipura zugekommen sind. Manurâjâ's grosses Verdienst ist es, einen verhältnissmässig recht correcten Text geliefert zu haben, dem man aber gleichwohl die Misshandlungen einer barbarischen Zeit noch deutlich genug ansieht. Denn mochte auch immerhin die Sprache des ursprünglichen Textes schon in vielen Stücken von der der heiligen Bücher abweichen, gewiss fanden sich dort nicht so harte Verstösse gegen das Metrum, wie sie Manurâjâ nicht aus dem Wege zu räumen im Stande gewesen ist.

Erst als ich meine Arbeiten auf dem britischen Museum ziemlich beendigt hatte, kam mir San Germano's Burmese Empire zu Gesichte, worin sich in einem Anhange eine Uebersetzung des „Burmese Code“ findet. Dieselbe ist zwar ohne Beihülfe des Pali lediglich nach einem barmanischen Originale gemacht, ganze Stellen darin aber stimmen fast ganz mit dem Dhammasat überein, und die vorkommenden Abweichungen von dem Texte des Manurâjâ haben ihren Grund in modernen Modificationen der betreffenden Gesetze. In Bezug auf den *Inhalt* des Dhammasat darf ich Sie also, (nur mit fast gänzlichem Ausschluss von Buch 4—8) auf San Germano verweisen, dessen Uebersetzungen aus dem Barmanischen sich durch Treue und Genauigkeit auszeichnen. Er scheint allein aus Manu geschöpft zu sein; wenigstens sind mir keine Stellen bekannt, die sich in Yājñav. und nicht auch zugleich im Manu wiederfinden. Eigenthümlich aber ist es, dass Manurâjâ, selbst wo er ganz denselben Sinn wie Manu ausdrückt, sich nur selten derselben Wörter wie Manu bedient, was aber kein Beweis dafür *) ist, dass Manurâjâ eine ältere Recension des Manu vor sich gehabt habe. Manche Stellen scheinen auch aus irgend einem Buddhist. Moralbuche (vielleicht dem Dhammapada) herübergenommen zu sein. Ich gebe Ihnen hier einige Verse zur Probe. Ueber die Bestimmung der Grenzen (Man. 8, 245 ff. Yājñ. II, 150 ff.) lautet es also: *pādapocēva vekuḥ kupo pokkharāṇi nadi | nettakam sombham racchāca pabbato maru sakkharam || vālukatthalam angāram gosisam atthi khānukam, dāruthambhoti etena katvā saññaṇṇa daḥhakam || khettaṇṇa mariyādanto etam dhāpeyya; no ce tam, | gāmajetthakabrahmanabhikkhūnam tam sanjāniya | mariyādeyya; nocevam, na tad autogādham, (anto(ava)gamam?) bhavē ||* — „Ein Baum, ein Bambu eine Quelle, ein Teich, ein Fluss, ein Canal, ein Sumpf, eine Landstrasse, ein Hügel, eine Wüstenei, Scherben, ein Sandhaufen, Kohlen, der Kopf oder die Knochen eines Rindes, ein Baumstamm, ein Pfahl: — ist damit ein sicheres Zeichen gemacht worden, so soll man das Feld begrenzen und es darnach bestimmen; ist nichts dergleichen vorhanden, so sollen des Dorfes Aelteste, Brahmanen und Priester die Sache untersuchen und die

*) warum nicht?

Ann. des Her.

Grenze festsetzen; ist auch das nicht möglich, so soll darüber Ungewissheit bleiben." — Im Texte finden sich manche fehlerhafte Lesarten z. B. *pappato merumpam* s.; *vā/ukam kathalankāram* u. a. — Ein merkwürdiges Beispiel von fast durchgängiger Verschiedenheit der Ausdrücke bei nur wenig verschiedenem Inhalte liefert das Capitel über die zulässigen und unzulässigen Zeugen, verglichen mit Man. 8, 61 ff. Yājñ. 2, 70 ff. Die Uebersetzung ist meistens nach dem Commentar: *alubbhanam saddhāmoham tayo sakkhipuccheyya te|asaddheyyam vikineyyam dhanena vādadāsi vā || nātivādam mittavādam tathāca kalahavādam|bahuvādam atirogam jarāmahallakānica || kumāradaharāceva ropanadūsam naccakam | gitakānubhāvañceva suvannalohalakāram || kansakareyyam pādukakareyyaṇca āpakatam | vadhadosaṇca vajjaṇca* (l. *vejjaṇca*) *napunsakaṇca vesiyam || cittavighātam ummat-tarogam hinaṇca dubbhikkham|tathā akkhaviki|ṇca mahākodhaṇca corakam || itthigabbhantekatinsa na puccheyya, tathā pana | sace pakkha-anuñātam pucchitabbanti vihitam ||* — „Nur diese drei, Einen der frei ist von Habsucht, fromm und wohl unterrichtet, soll man zu Zeugen wählen; dagegen Einen, der kein Vertrauen besitzt, durch Geld erkäuflich oder in der Sache interessiert ist, der mit einer der streitenden Parteien verwandt, befreundet oder verfeindet ist, einen Schwätzer, einen Schwindsüchtigen, abgelebte Greise, grössere und kleinere Kinder, einen Tadelsüchtigen, einen Tänzer, einen Sänger, einen Uebermüthigen, einen Grobschmied, einen Kupferschmied, einen Schuhmacher, Einen von unbekannter Abstammung, Einen der von Tödten lebt, einen Arzt der [durch seine Unwissenheit] Unheil anrichtet (dann zu lesen *vadhaṇca dosavejjaṇca*), einen Eunuchen, ein Weibsbild von schlechtem Rufe, einen Böswilligen, einen Wahnsinnigen, einen von Hunger und Durst Geplagten, einen Spieler, einen Jähzornigen, einen Dieb, eine schwangere Frau — diese 31 soll man nicht zu Zeugen nehmen. Jedoch mit Zustimmung beider Parteien sind solche Personen zulässig; das ist eine feste Regel." —

Die Sprache weicht in vielen Stücken (aber nicht zu ihrem Vortheil) von dem orthodoxen Pali ab. Es kommen viele ganz neue Wörter oder doch gebräuchliche mit neuen Bedeutungen zum Vorschein, bei deren Erklärung mich oft auch der Commentar im Stich gelassen hat, indem derselbe entweder gerade

da lückenhaft war oder wegen der Unvollständigkeit von Judson's Wörterbuche und des gänzlichen Mangels an sicherer Orthographie für mich unverständlich. An allen Stellen (blos mit Ausnahme zweier) heisst *ki* verkaufen und *viki* kaufen etc. Besondere Freiheit zeigt sich in der Bildung von Wörtern, wovon Sie oben ein paar Beispiele gesehen haben. Als grammatische Anomalien erwähne ich die häufige Bildung des Instr. auf blosses *ā* anstatt sowohl *ena* als *āya*, den Acc. der Substant. auf *i* und *ī* = Nom., im Potent. kommt gelegentlich die 3. Sing. Par. *aye* = *eyya*, 3. Plur. *ayum* = *eyyum*, und 3. Plur. Ätm. *are* = *eram* vor. Der Unterschied zwischen Parasm. und Ätm. ist sehr häufig verletzt. In der überhaupt sehr ungleichen Orthographie finden sich viele Barmanismen, z. B. *pp* für *bb* (Sansk. *rv*), *r* und *y* verwechselt, sowie auch *i* und *ī*, *u* und *ū*. Die Sprache, die an Härten aller Art leidet, ist an manchen Stellen sehr breit, an andern wieder so elliptisch, dass nur mit Hülfe des gelehrten Herrn Maurājā ein leidlicher Sinn herauszubringen war. Diese und viele andere Freiheiten in Formenlehre und Syntax sind nicht von der Art, dass man das Pali unseres Manusāra geradezu für prakritisirt erklären könnte, sondern es steht eher in demselben Verhältnisse zu dem orthodoxen Pali wie etwa das Sanskrit der grossen Sutra's zu dem der einfachen.

In dieser flüchtigen Schilderung habe ich mehr die Schattenseiten des Dhammasat hervorgehoben als das Interesse, das es gewährt, da letzteres deutlich genug in die Augen springt, selbst wenn wir die Entstehung des Buchs ein wenig uns näher bringen. Es ist sehr zu bedauern, dass es Low noch nicht gelungen ist, eine Bearbeitung des Codex in Siam aufzufinden; die siamesischen Gesetze sind auf das Dhammasat basirt, den barmanischen im Wesentlichen ähnlich, und Low ist der Meinung, dass wirklich Exemplare des Pali Codex in Siam existiren. Da die siamesischen Pali-Handschriften nicht nur äusserlich sauberer, sondern auch in der Regel correcter sind als die barmanischen, so wäre ein Exemplār der siamesischen Recension des Dhammasat vom wesentlichsten Nutzen.

R. Rost.



Zur ältesten Geschichte der indogermanischen Völker.

Es ist eine alte Sage, und sie lebt in einem bekannten Reime in Bezug auf das schöne Geschlecht der Sachsen noch heute fort, dass die Deutschen auf den Bäumen gewachsen seien; die Griechen sollen nach der grossen Flut aus den Steinen, die Deukalion und Pyrrha hinter sich warfen, entstanden sein, obwohl es auch bei ihnen Sagen gegeben haben muss, welche den Ursprung ihres Geschlechts auf Bäume zurückführten, da man jemanden mit den Worten um sein Geschlecht befragte: *οὐ γὰρ ἀπὸ θρύος ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης*, denn du stammst doch weder von der altbesprochenen Eiche noch von dem Felsen her (vergl. Grimm, deutsche Mythologie S. 538); die Inder leiten nach der später meist verbreiteten Sage ihr Geschlecht aus Brahma's Haupt und Gliedern, nach der älteren aber zog der grosse Geist (*mahân âtmâ*) den ersten Menschen aus den Wassern hervor; und so zeigen drei der bedeutendsten Völker des grossen gewöhnlich indogermanisch genannten Volksstammes, wie das Bewusstsein über ihren Ursprung ihnen entschwunden sei und jedes auf besondere Weise sich denselben zu erklären suchte. Andererseits finden wir auch in den älteren historischen Nachrichten dieser Völker, welche uns das eine derselben über das andere überliefert hat, so wie in denen anderer Nationen keine Aufklärung über den Ursprung derselben und wir würden deshalb erst ihre Geschichte mit dem historischen Auftreten jeder einzelnen be-

ginnen können, wenn uns nicht ein anderes Mittel über den Ursprung derselben Auskunft zu geben bliebe, nämlich die Sprache. Eine von festen Grundsätze ausgehende Beobachtung der verschiedenen Erscheinungen derselben hat nämlich gelehrt, dass die Deutschen, Celten, Römer, Griechen, Slawen, Inder, das Volk des Zend-Avesta, sowie verschiedene mit diesen einzelnen in näherer oder entfernterer Beziehung stehende Völker durch eine gemeinsame Abkunft zusammengehören, dass in den Sprachen der genannten die Züge einer gemeinsamen Mutter aufs deutlichste erkennbar seien und andere Umstände haben es wahrscheinlich gemacht, dass das Stammland derselben in Asien zu suchen sei. Wem daher die Geschichte des menschlichen Entwicklungsganges überhaupt von einigem Interesse ist, dem wird sicher auch die Frage von Bedeutung sein, ob es nicht mittelst eben derselben Sprachvergleichung möglich sei, von jenem Resultate der Verwandtschaft all dieser grossen Völker zu einem weiteren zu gelangen, nämlich zu einer Feststellung der Grundzüge, welche den Zustand jenes Urvolkes zur Zeit, da es noch vereinigt war, gebildet haben. Es war daher natürlich, dass bereits früher der Versuch gemacht wurde, zu einem solchen Resultate zu gelangen, allein so sehr auch der Fleiss dieses ersten Sammlers (Eichhoff's in seiner *Parallèle des langues de l'Europe et de l'Inde*; Paris 1836) anerkannt werden muss, so wenig kann doch sein Buch in den meisten seiner Abschnitte den Anforderungen einer auch nur sehr bescheidenen Kritik genügen. Der Verfasser steht einerseits noch zu sehr auf dem Punkte der Sprachvergleichung, wo die äussere Gleichheit des Verglichenen der Maasstab für die ursprüngliche Identität ist, andererseits geht er durch eine unkritische Anwendung der von der vergleichenden Grammatik aufgestellten Lautgesetze viel zu weit und wirft daher oft das allerungehörigste zusammen. Es soll daher im folgenden versucht

werden, ob wir durch eine genauere Sprachvergleichung dem oben ausgesprochenen Zwecke nicht näher zu kommen vermögen; da nun aber viele von den hier in Betracht kommenden Wörtern bereits vielfältig und meist ohne Widerspruch verglichen worden sind, so konnten wir es bei ihnen oft an einer einfachen Zusammenstellung genügen lassen, haben es aber auch unterlassen müssen, den ohnehin beschränkten Raum durch ängstliche Citate aus den Werken derer zu beengen, die bald hier bald dort ein Wort mit seinen Verwandten zuerst zusammengestellt haben, da der mit der Sache Vertraute leicht erkennen wird, wie die Werke des Begründers dieser Studien Bopp sowie seiner Schule (wo ich vor allen Pott zu nennen habe) fast in jeder Zeile Beiträge geliefert haben. Ferner haben wir uns bei unsern Zusammenstellungen auch hauptsächlich an die Vergleichung der deutschen, lateinischen, griechischen und indischen Sprache gehalten, da man sich diesen bei der Untersuchung bisher vorzugsweise zugewandt hat, und man daher hier auch im ganzen die sichersten Resultate, in denen allgemeine Einstimmung herrscht, zu erwarten hat; aus anderen Sprachen sind meist nur die mehr in die Augen fallenden Uebereinstimmungen herbeigezogen und es bleibt späteren Untersuchungen überlassen aus diesen, namentlich aus dem Zend, den slawischen und celtischen Sprachen, für diese Abhandlung, die nichts als ein Versuch sein will, Erweiterungen und Berichtigungen beizubringen. *)

*) Grimm's seit dem Erscheinen dieser Abhandlung (als Osterprogramm des Berliner Realgymnasiums 1845) ans Licht getretene Geschichte der deutschen Sprache hat ein so reiches Material für unseren Zweck und so treffliche Resultate aufgestellt, dass es eine Versündigung am Genius der Sprache gewesen wäre, hätte ich den Wiederabdruck einfach ohne alle Zusätze zugeben wollen; ihm verdanke ich vor allem die Nachweise aus den celtischen und slawischen Sprachen, deren letztere namentlich mir von bedeutendem Gewicht scheinen. Es ist nämlich wiederholentlich die Frage aufgeworfen worden, ob

Die Familie ist die Grundlage des Staats, aus welcher sich derselbe als seinem natürlichen Keime entwickelt, und wir fin-

sich denn in den verschiedenen indogermanischen Sprachen keine Spuren davon finden, dass einzelne Völker dieses Stammes länger zusammengewohnt haben als andre; man hat diese Frage gewöhnlich verneint und die Ansicht ausgesprochen, dass bald hier bald da älteres bewahrt sei und die Sprache deshalb gar keinen Maasstab der Entscheidung gebe. Man kann nun allerdings zugeben, dass dies rück-sichtlich des grammatischen Baus dieser Sprachen ganz richtig sein möge, was aber den Umfang derselben an Begriffen betrifft, so wird sich doch mehr oder minder annähernd diese Frage jedenfalls zur Entscheidung bringen lassen, und ich möchte hier wenigstens die Vermuthung aussprechen, dass die slawischen Sprachen mit der indischen, oder wahrscheinlicher noch mit dem Zend und der persischen längere Zeit in Verbindung geblieben sind, als mit den übrigen indogermanischen. Dafür sprechen nämlich einerseits mannichfache Uebereinstimmungen in den Lautverhältnissen, die zum Theil sehr auffälliger Natur sind, wie z. B. der Uebergang des skr. *h* und *j* in zend. *z* und sl. *z*, das späte Bewahren einzelner volleren Flexionsformen wie z. B. der slav. Genitiv auf *ego* neben skr. *asya*, z. *ahe*, altpers. *ahya*, sowie die Flexion der Personalpronomina und anderes, dann aber vor allem finden sich einige Uebereinstimmungen in den Begriffen für dieselben Wörter, die nicht aus Entlehnung sondern nur aus gemeinsamem Ursprung stammen können. Dahin gehört vor allem das slavische *bog* Gott im Verhältniss zum altpers. *bhaga*, skr. *Bhaga* Name der aufgehenden Sonne, sowie das gleichfalls altpersische *vitha* als Bezeichnung einheimischer Götter verglichen mit den überlieferten altslawischen Götternamen *Svatovit*, *Gerovit*, *Rugiäwit* u. a., das slavische *svjato*, lith. *szwantas*, z. *çpenta*, verglichen mit skr. *çveta*, in denen der Begriff des Heiligen sich erst aus der Anbetung des Lichtes *) entwickelt haben kann. Hält man dagegen Sanskrit, Lateinisch, Griechisch, und zum Theil auch das Deutsche, so ist die Verschiedenheit auffällig, da diese alle für den Begriff der Gottheit Ausdrücke von der Wurzel *div* entwickelt haben, während freilich auch das Deutsche wenigstens für den allgemeinen Begriff ein dem persischen *choda* offenbar verwandtes Wort aufweist. Die altpersischen Keilinschriften verwenden endlich für den Begriff der Schrift die Wurzel *pish* und im polnischen heisst *pismo* die Schrift. Das alles sind Umstände, die man wenig-

*) Dies ist wohl nicht ganz richtig, denn die angeführten Worte sind nicht mit skr. *çveta* zu vergleichen, sondern mit skr. *ça-çvant* von der Wurzel *çu*, s. *Vājas. S. spec. II*, 69. 70. Schon Burnouf *Yaçna* p. 145 hat das derselben Wurzel angehörige skr. *çvas* damit verglichen. Es liegt also hier dem „Heiligen“ entweder der Begriff des „Wachseus“ oder der des „Ewigen“ zu Grunde.

Anm. des Herausg.

den daher in den Ausdrücken, welche die verschiedenen Glieder derselben bezeichnen, in allen unsern Sprachen eine fast vollständige Uebereinstimmung.

Der Vater: skr. *pitrī* (Acc. *pitaram*), zend. *patar* und *pitar*, gr. *πατήρ*, lat. *pater*, goth. *fadar*, ahd. *fatar*, vielleicht ir. *athair*. (Bedeutung: „der Schützende, Gebietende.“) — Skr. *tāta*, welsch. *tad*, gr. *τάτα, τάττα*, poln. u. böhm. *tata*, *tatek*, *tatjk*, alb. *τάτε*, lith. *tėtis*, *taitis*, *tetaitis*, zigeun. *dad*, engl. *dad*, *daddy*, bair. *tatt*, *tatta*, *tattle*, westf. *teite*. — Goth. *atta* nebst den entsprechenden Bezeichnungen nicht stammverwandter Sprachen siehe bei Grimm Geschichte der deutschen Sprache p. 271; dazu noch gr. *ἄττα*, lat. *atta*; das Sanskrit hat diese Bezeichnung offenbar auch gekannt, doch nur für das Femininum auch später bewahrt, wo *attā*, Mutter und ältere Schwester, *atti* in der Sprache der Dramen ältere Schwester bedeuten. — Der Gatte: skr. *pati*, litt. *pats*, z. *paitis*, gr. *πόσις*.

Die Mutter: skr. *mātri* (Acc. *mātāram*), lat. *mater*, gr. *μήτηρ*, ahd. *muoter*, ir. *mathair*, lith. *motė*, lett. *mahte*, preuss. *mūti*, sl. *mati* (Gen. *matere*), russ. *mat'*, poln. böhm. *matka*. (Bedeutung: „die Schaffende, Ordnende.“) — Skr. *ambā*, ahd. *amma*, finn. *emä*, est. *emma*; s. oben p. 183 n. (vgl. noch Grimm a. a. O. p. 271.) — Skr. *attā*, *atti* (s. oben), goth. *aithei*, ahd. *eidi*, mhd. *eide*, finn. *äiti*. — Die Gattinn: skr. *patnī*, z. *pathni*, *domina*, *uxor*, und *paiti*, *domina*, gr. *πότνια*, lith. *pati*. — Die Wittwe: skr. *vidhavā* (wörtlich: die Mannlose), lat. *vidua* *), ahd. *vitava*, goth. *viduvo*, alt-preuss. *widdewu*, irl. *feadhbe*, *feadhbe* die Nonne.

stens nicht aus dem Auge lassen darf und die vielleicht einen des Slawischen besonders Kundigen veranlassen, diesen Punkt näher zu untersuchen.

*) Das Lateinische hat zuweilen ein *v* zwischen zwei Vokalen verloren, so *deus* = skr. *devas*, *prōnus* = den vedischen *pravano*s

Der Sohn: skr. *sûnu*, goth. *sunus*, lith. *sunus*, preuss. *souns*, sl. *s"in*, russ. *syn*", poln. böhm. *syn*; von derselben Wurzel gr. *υῖός*. (Bedeutung: „der Gezeugte.“) — Skr. *putra*, z. *puthra*, wozu bretann. *paotr*, lat. *puer* der Knabe und irl. *piuthar* die Schwester gehören. — Skr. *napât* Sohn, Enkel, Abkomme (in den starken *Casibus*), *naptri* (in den schwachen *Casibus*), demnach wahrscheinlich *) ursprüngliches Thema: *napatri* (vgl. Benfey Glossar zum *Sâma Veda*. v. *napât*) Fem. *napti*, lat. *nepos* (*nepôt-is*), Fem. *neptis*, z. *naptar*, *napat*, *napa*, *nap*, altnord. *nidr filius*, *propinquus*, vielleicht gr. *νέπους* (Stamm *νεποδ'*). Nur das skr. und das nord. Wort hat die Bedeutung „Sohn,“ die zendischen haben dieselbe Bedeutung wie das lateinische, heissen zugleich aber auch Nabel; wieder ein andres Verhältniss bezeichnen ahd. *nefo* Fem. *nift* u. *niftila*, goth. *nithjis* Fem. *nithjô* *cognatus*, böhm. *neti* (Gen. *netere*^v, Acc. *neter*^v). — Skr. *tokman* Sprössling, zend. *taokhman germe*, pers. *tukhm*, gr. *τέκνον*, goth. *thigns*, ahd. *dekan*; das *n* der Ableitung im Griechischen und Deutschen

tief, *frons* = dem vedischen *pravat* jäh, steil, dies = skr. *divasa* u. s. w.

*) Ich erlaube mir hier wie in einigen anderen Fällen meine abweichende Ansicht in der Note niederzulegen. Mir scheint die Herleitung aller der indogermanischen Wörter des Stammes *nap* aus einem von Benfey erst nach Form und Bedeutung gleich sonderbar erfundenen Worte doch sehr bedenklich und halte ich darum an meiner im *Vâjas. S. spec. II*, 97 gegebenen Etymologie fest, wonach *nap* die ältere Form der Wurzel *nabh* „ligare, nectere“ ist, von welcher *nâbhi* die Nabelschnur, *nabhas* (*νεφος*) das Himmel und Erde verbindende Gewölk benannt ist: *naptri* ist sonach der Verbindende, Verbundene, Verwandte. Der Uebergang eines *p* in *bh* (und danach resp. in *dh*, *gh*, *h* s. *Vâj. S. spec. II*, 58. Grimm a. a. O. 349 folg.) ist auch sonst noch nachzuweisen, so ist *drip* mit *dribh* verwandt, *xup* mit *xubh*, *sap* mit *sabh*, *çip* in *çipa* (= *cippus*) mit *çibh*, *γριπ* mit *gribh*, altn. *gap* mit *gambh*, *xip* mit *ξιφος*, *kûpa* mit *kumbha*, *kapâla* mit *κεφαλή* etc. Anm. des Herausg.

entspricht der auch sonst nicht seltenen Schwächung des Suffixes man zu na, vgl. skr. phena, sl. pjena, lith. piėnas, ahd. feim, lat. spuma (u aus älterem oi, oe, wie in unus zu oinos, munire, moenia u. s. w.), skr. budhna, gr. *πυθμήν*, ahd. bodam, altn. botn, nhd. boden. — Skr. jantu Erzeugter, Geschöpf, ahd. kind, sl. tschjado. — Die Waise, der Erbe, gr. *ὀρφανός*, lat. orbus, skr. arbha das Kind, in den Veden Adjectivum mit der allgemeinen Bedeutung „klein“; goth. arbi das Erbe, arbja der Erbe, aber vgl. Grimm a. a. O. p. 54, welcher die Grundbedeutung von arbi als bebautes Land nimmt.

Die Tochter: skr. duhitri (Acc. duhitaram), gr. *θυγάτηρ*, z. dughdhar, goth. dauhtar, ir. dear, lith. dukte, preuss. duckti, altsl. d'schtschi, russ. dotsch, lapp. daktar. Bedeutung: die „Melkerin“ (Lassen Indien I, 813. Anders Schweizer in Höfers Z. für die W. d. Spr. II, 523) von skr. duh melken; die Wurzel scheint ausser dem Sanskrit nur noch im lat. ducere (doch ù lang) und goth. tiuhan, wiewohl nur mit der ursprünglichen Bedeutung von ziehen vorhanden; im Niederdeutschen fehlt das Verbum, doch gehört dazu das pommersche dauk (nebst ndd. dau, ags. deav, ahd. tou, altn. dögg) starker Seenebel, welches sich zu skr. doha Milch stellt, nach der Vorstellung, nach welcher die Wolken als Kühe erscheinen, deren Euter von den Gottheiten, die dem Wetter gebieten, gemolken werden.

Der Bruder: skr. bhrâtri (Acc. bhrâtaram), z. brâtar, lat. frater, goth. brothar, ir. brathair, welsch brodyr, lith. lett. dimin. brolis, brahlis, preuss. brâtis, altsl. russ. brat', poln. brat', böhm. bratr, gr. *φρατήρ*, *φρατὴρ*.

Die Schwester: skr. svasri (Acc. svasâram), lat. soror (so = sva wie sopor, somnus von *√*svap schlafen), z. qanha (Acc. qanhrem; q = sv wie in qafna = svapna somnus), goth.

svistar, poln. siostra, altsl. russ. böh. sestra, pers. khwâher, wall. chwaer, bret. choar, ir. siur, lith. sessũ, finn. sisar, est. sõssar.

Der Schwiegervater: skr. çvaçura, gr. *ἐκυρός*, lat. socer und socerus, goth. svaihra (wie *ἐκυρός* Schwager und Schwiegervater), ahd. svehur.

Die Schwiegermutter: skr. çvaçrũ, lat. socrus, goth. svaihrô, wallisich chwegyr.

Der Schwiegersohn: skr. yâmâtri, jâmâtri, griech. *γαμβρός*; — von derselben Wurzel jan (jâ-mâtâ der Kinderzeuger) stammt lat. gen-er.

Die Schwiebertochter: skr. snushâ, gr. *νυὸς ἐννυός*, lat. nurus, ahd. snuor, angels. snôru.

Der Schwager: skr. devri, devara, gr. *δαίρ*, lat. levir (d = l wie *δάκρυ*: lacry-ma), lit. deweris, sl. djever, ahd. zeihur, ags. tâcor (der Guttural statt des v wie in ags. naca der Nachen, Schiff: navis u. a.).

Die Schwägerin: gr. *γάλος*, lat. glos gehören wahrscheinlich zu skr. m. syâla und çyâla der Bruder der Frau mit Abfall des s wie in *νυός* = snushâ und y = g wie in yam = *γαμέω* (man vgl. upayam); ferner yâtri Bruders Frau und poln. yâtrew id.

Der Oheim: skr. pitrivya, gr. *πάτριος*, lat. patruus.

Zu diesen gesellen sich noch einige Ausdrücke für die allgemeineren Begriffe:

Mann: skr. vira, zend. vira, lith. vyra, lat. vir, umbr. viros, goth. vair, ir. fear, welsch gwyr. — Lat. homo, ahd. gomo, lith. žmogus, pl. žmones. — Skr. nri, z. nere, nar, gr. *ἀνήρ* und skr. nara, z. nara, umbr. ner, davon sabin. nero fortis, nerio virtus, fortitudo, ir. neart virtus, welsch nerth id. — Skr. Manus paroxyt., gr. *Μῆνός*, goth. mans, ad. man-

nus, nhd. man, davon skr. manushya, goth. mannisk, ahd. mennisco; die drei zuletzt genannten stimmen in ihrer Bildung ganz genau überein, denn skr. sy wird häufig sk in den verwandten Sprachen, man vgl. ved. syona *) angenehm, ahd. sconi, skr. manasyate denken (Nir. 3. 7.), lat. com-miniscor, re-miniscor; skr. irasyati zürnen (R. 8. 8. 32. 2. abhi pritanyantam tishthâ'bhi yo na irasyati zertritt den der gegen uns kämpft, und den der uns zürnt), lat. irascor; daher erklärt sich auch das altlateinische Futurum escit, welches genau einem vorauszusetzenden skr. asyâmi, asyati entspricht, während das spätere Futurum ero, erit dem skr. let asâni, asat zur Seite steht; auch gr. βόσκειν gehört wohl eher zu skr. pushyati nähren als zu lat. pasco, wie Grimm will (Gesch. d. d. Spr. p. 29); schon innerhalb des Sanskrit selber berühren sich die Wurzeln syand und skand sehr nahe, die beide ursprünglich nur die gleitende Bewegung bezeichnen.

Frau: In den Veden noch gnâ (contr. aus ganâ), z. ghenâ, gena, gnâ, ghnâ, preuss. ganna, sl. shena, poln. żona, goth. qinô, altn. kona, ahd. chëna, chona, gr. γυνή. — Skr. stri (contr. aus sutri die Gebärende?), z. stri.

Mädchen: skr. kanyâ, z. kainê. — Skr. tarunâ, z. tauruna juvenis, ahd. diorna Dirne, altn. therna Dienerin, Sclavin.

Jüngling: skr. yuvan (in den schwachen Casibus yûn), z. yava (Dat. yûnê), lat. juvenis, lith. jaunus, sl. jûn; von yuvan ist das vedische yuvaça mit derselben Bedeutung abgeleitet, dessen ç statt k, wie sich mehrmals zeigt, durch das n des Stammes hervorgerufen ist, wie z. B. auch in romaça zottig, wollig von roman Haar; zu diesem yuvaça stimmen nun

*) Ueber dessen Wurzel siehe Vâjas. S. spec. II, 167: schön stammt also nicht von scheinen. Anm. d. Herausg.

goth. juggs, welsch ieuank, und auf Jungvieh übertragen lat. juvencus, umbr. iveka, ivenga. Da im Zend und im Sanskrit Compar. und Superlativ (yaviyas, yavishtha) sich *a* in der Wurzel zeigt, so vermuthet Lassen (I. A. I, 730) wohl mit Recht, dass die Grundform yavan sei, und dieser das griech. Ἰάων gleich sei, welches demnach die jüngeren nach Westen ausgewanderten Stämme der indogermanischen Völker bezeichnet. — Skr. ka-nina, z. kainin. — Die slawischen Sprachen stehen von den übrigen ab: sl. mlad" tener, poln. młody, böhm. mladý juvenis, preuss. maldas stimmen zu skr. mṛidu (Comp. mṛadiyas), d. mild, lat. mollis.

An diese Wörter schliessen wir noch für den Begriff Mann das skr. purusha, welches von puru viel auf dieselbe Weise abgeleitet ist wie manusha von manu; die Bedeutung des letzteren ist in den Veden an mehreren Stellen einfach die von Mann, so dass Grimm's Gleichstellung des Mannus mit dem taciteischen Manus dadurch noch mehr bewiesen wird; manusha ist also nur eine adjectivische Bildung wie ahd. mennisco, ebenso purusha, was demnach das zur Vielheit gehörige ist. Nun haben die Veden neben puru noch in Compositen die Form pulu (z. B. in pulukâma = puruk°) und diese Form ist offenbar die ursprüngliche, da in dieser Periode der indischen Sprache noch häufig r und l wechseln und z. B. auf dieselbe Weise für das spätere alam hier aram, für lihanti (lingunt) rihanti steht. An dies pulu schliesst sich nun genau das gr. πολὺς πολύς an und das lateinische von der reduplicirten Wurzel stammende populus, umbr. pupel (Aufr. u. Kirchhof: umbr. Sprachdenkmäler p. 116), das demnach nichts anderes sagt als οἱ πολλοί; das goth. filu hat den Wurzelvokal noch mehr geschwächt als pulu u. πολύ, denn der ursprüngliche Wurzelvokal ist a (√ par, vedisch piparti, implet); stärker hat er sich je-

doch erhalten in ahd. folh, ags. folc, altn. fólk agmen, populus, lith. pulkas, poln. połk, pulk Kriegerhaufen, Regiment, böhm. pluk, gr. πόλις, die alle wie populus den Begriff der Menschenmenge enthalten und vielleicht aus dem obigen purusha hervorgegangen sind. Diesen Begriff enthalten auch skr. pur, pura, puri, griech. πόλις, daher führen Aufrecht und Kirchhof (umbrische Sprachdenkmäler p. 65) umbrisch tuta, tota urbs, oskisch túvt-iks, tovto mit Recht auf skr. tu wachsen, kräftig sein, wovon auch das in Compositen der Veden ungemein häufig auftretende tuvi viel, stammt, zurück, und diesem umbrisch-oskischen tota entspricht genau das goth. thiuda, ahd. diota, denen sich endlich noch welsch tud, ir. tuath regio, *tuatha populus, lith. Tauta Germania anreihen (Grimm Gesch. d. d. Spr. p. 120. 790). Das ältere Sanskrit verwendet für den Begriff Volk oder Stamm am häufigsten die beiden Ausdrücke jana und viç, ferner krishî und xiti; das erstgenannte Wort heisst die Gezeugten, das zweite mit der Bedeutung Haus, sowie die beiden andern, welche die Ackerer und die Wohnenden (Wurzel xi = gr. κτι) bezeichnen, weisen bereits auf sesshafte, ackerbauende Völker hin; irre ich nicht, so bezeichnet auch nâman wie das lat. nomen Stamm und Volk, wie auch das genau zu lat. gens (genti-um) stimmende jâti (â = an) Familie und Stamm und jnâti, was mit umb. lat. natio (= gnatio) übereinstimmt, Verwandtschaft und Verwandte bezeichnet; ein anderer Ausdruck des älteren Sanskrit ist dagegen nur den Indern eigen und findet in der Eigenthümlichkeit der verschiedenen Volksstämme seine Begründung; nämlich varna die Farbe. dann die Kaste, bezeichnet in den Veden noch das Volk der Âryas (vgl. R. V. 3. 2. ॐ. III, 16. 4 Indra^h — hatvi dasyûn pr' Âryam varnam âvat — Indra die Feinde vernichtend hat dem ârischen Volke — der ârischen Farbe — geholfen), und ist demnach ein deutlicher Beweis, dass

die einwandernden *Ärier* von den einheimischen Stämmen in der Farbe wesentlich verschieden gewesen sein müssen. — Wir sehen also, dass sich zwar mancherlei Uebereinstimmung für den Begriff des Volks bei den verschiedenen Gliedern der indogermanischen Völker findet, dass sie jedoch bei weitem nicht von der Art ist, wie wir sie bei der Familie angetroffen haben; dasselbe zeigt sich auch beim Begriffe des Herrschens.

Die Sprache der Veden besitzt einen Ausdruck, welcher beweist, in wie frühe Zeit die Begründung der Herrschaft bereits zurückreicht, nämlich das Wort *gopá*, welches ursprünglich der Kuhhirt, dann aber Schützer und Behüter, namentlich als Beiwort der Götter, und endlich der König ist. Die verwandten Sprachen zeigen zwar dem Begriffe nach ähnliches oder gleiches, wie namentlich das Homerische *ποιμὴν λαῶν* zeigt, doch haben sie ein etymologisch mit *gopá* übereinstimmendes Wort nicht, bringen jedoch andre Ausdrücke, in denen sich ziemliche Uebereinstimmung zeigt. Zunächst findet sich als gewöhnliche Bezeichnung des Königs das skr. *râjan*, für das in Zusammensetzungen eine ältere Form *râj* (z. B. in *samrâj*, *svarâj*) vorkommt; diese schliesst sich dem lateinischen *rêx*, goth. *reiks* ir. *riogh*, *righ*, welsch *ri an*. Pott hat zwar den Zusammenhang wenigstens von *râjan*, *rêx* und *reiks* geleugnet, indem er sagt jenes komme von *râj* glänzen, *rêx* gehöre zu *regere*, *reiks* stehe mit skr. *ric* übertreffen, mächtig sein, im Zusammenhang, allein ich kann ihm hierin nicht ganz beistimmen. Er selbst hat bemerkt (II, 481. 82), dass das inlautende *a* der Wurzel sich im Sanskrit zuweilen verlängere, ohne jedoch Beispiele beizubringen und sich über das nicht scharf ausgesprochene Gesetz genauer auszulassen; es ist nämlich so zu fassen, dass indische Wurzeln mit einfachem consonantischen Auslaut (wie es scheint hauptsächlich der gutturalen und palatalen Klasse) ein in-

lautendes *a* verlängern, sobald sie ohne Suffix sowohl selbstständig als am Schluss von Compositen substantivisch gebraucht werden; auf diese Weise ist *vác* die Rede von \sqrt{v} *vac* reden gebildet, ebenso findet sich *bhâj* geniessend (\sqrt{b} *bhaj*) am Ende von Compositen z. B. *dhanabhâj*, desgleichen *shât* (von \sqrt{s} *sah*) mehrmals im *Rig. V.* z. B. *satrásât*, I, 79, 8. *apatyasâc* *Rig. I*, 117, 23. *nrishâc* 52, 9 von \sqrt{s} *sac*, vgl. auch Rosen annot. ad I, 12, 6 und *Pân.* III, 2, 62—64, ebenso *vât* (\sqrt{v} *vah*) z. B. *havirvât*, 72, 7. In derselben Art nun ist *râj*, aus Wurzel *raj* gebildet, von welcher einmal das Adj. *riju* grade (*ri* = *ra*) Superl. *rajishṭha* (im *Rig. V.* oft z. B. I, 79, 3 *rectissimus* vom Wege, dann auch auf das Sittliche übertragen z. B. in der Ableitung *rijûyu* Rechtlichkeit liebend I, 20, 4), dann aber das Desiderativum *rax* schützen, beherrschen wie *bhax* von *bhaj* stammt; der König ist demnach der lenkende, ordnende. Von diesem *râj* stammen dann mit gewöhnlicher Lautschwächung lat. *rêx* und goth. *reiks*. Die andre im späteren Sanskrit gewöhnliche Bezeichnung für den Begriff König, nämlich *râjan* hängt nun zwar nicht unmittelbar mit diesem *râj* zusammen, steht ihm jedoch durchaus nicht so fern, wie Pott meint, indem der Begriff des Leuchtens auch in jener Wurzel *raj* sicher der ursprüngliche ist, da das Licht am Himmel dem Menschen auf der Erde die Richtung angiebt, nach der er sich wenden will, und in den Veden mehrmals grade die Götter des Lichts, Sonne, Mond und Morgenröthe, angerufen werden, dass sie den Menschen auf rechtem Wege leiten mögen, z. B. *Rig. I*, 91, 1 u. a. a. O. *). Eine tiefer eingehende Verfolgung dieses

*) Das Licht der Himmelskörper hat seit ältester Zeit dem Menschen als natürlicher Ausgangspunkt für die irdische Richtung gedient. Der Osten heisst im Sanskrit *prānc* das Hervortreten, weil dort die Sonne hervorkommt (vgl. *prānc procedens RV. I*, 18, 8 und vgl. unser *frank* und *Franke* der Hervortretende, Kühne, darum *frank*

Satzes würde hier zu weit führen, weshalb ich nur daran er-
 innere, dass die meisten Bezeichnungen übersinnlicher Begriffe
 bekanntlich auf solche, die in die Sinne fallende Thätigkeiten
 ausdrücken, zurückführbar sind. Soviel über *rāj*, *rex* und
reiks. — Zwei andre Ausdrücke, welche den Herrscher be-
 zeichnen, verwendet das Sanskrit nur am Schlusse von Compo-
 siten; der eine ist *pa* (eine Schwächung der im obigen *gopā*
 enthaltenen $\sqrt{pā}$), der andre *pāla*, beide finden sich im Iri-
 schen *fo* und *fa*, der Herrscher wieder. Das griechische *βασι-*
λεύς *) steht bis jetzt noch unerklärt und zugleich ohne Ver-
 wandtschaft da; dagegen hat dieselbe Sprache einen andern Aus-
 druck für den Herrscher *κρείων*, dessen schlagende Gleichheit
 mit dem zendischen *khshayans* (Acc. *khshayantam*) regnans
 niemand leugnen kann **). Das skr. *x*, dem zendisches *khsh* gleich
 steht, entspricht nämlich mehrmals einem *xē*, *er* des Griechi-
 schen und Lateinischen, wie *Rosen* (annot. ad RV. p. XXI)
 zuerst bemerkt hat und es entsprechen sich z. B. auf diese Weise
 das skr. *xapas*, z. *khshapan*, *khshapare* die Nacht, Dunkel-
 heit und der Stamm von *crepus-culum* die kleine Dunkelheit,
 die Dämmerung aufs genaueste, ebenso hat *Rosen* *xipra* und

und frei). Dem Osten wendet sich der Inder früh morgens betend
 zn, daher heisst ihm der Süden *daxa*, *daxina*, die Gegend welche
 rechts liegt, und dazu stimmen genau mit dem doppelten Begriffe
 des rechts und Südens die celtischen Sprachen im irischen *deas*
 u. s. w. (vgl. Jahrb. f. wiss. Krit. April 1840. No. 74.)

*) Die altgermanische und celtische Sitte, dass der König bei seiner
 Erhebung sich dem versammelten Volk auf hohem Stein zeigte, lässt
 vielleicht für *βασιλεύς* die Deutung (aus dem dorischen *λεύς* = *lās*)
 als den den Stein Betretenden nicht zu gewagt erscheinen. Ueber
 die Bildung des Compositums vgl. man Wörter wie *στησίχορος* und
 darüber Pott II. 393. Ein solcher Königsstein ist noch im engli-
 schen Thronsessel. Man vgl. auch II. 18, 503 *οἱ δὲ γέροντες ἔβαν*
ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ.

**) Vgl. auch *uruxaya Rik*. I, 2, 9 und *Rosen* zu d. St., dass sich mit
 Anschluss des Suffixes genau an *εὐρυκρείων* anschliesst.

κραίνος zusammengestellt, wobei er wegen des Diphthons *ai* noch hätte an den Comparativ und Superlativ des ersteren, die *xepiyas xepishtha* lauten, erinnern können. Auch *κράτος* vergleicht er mit skr. *xatra* die Kraft, und obwohl beide nicht vollständig sich entsprechen, lässt sich doch die Wurzelverwandtschaft derselben nicht leugnen; das letztere Wort bezeichnet aber auch zugleich einen Mann der Kriegerkaste und es entspricht ihm das zendische *khshathra* König, so dass wir auch hier, namentlich mit Herbeiziehung von *κρείσσων* (f. *κρατίων*) *κράτιστος*, *κρατέω* den Begriff des Herrschens, der von der überwältigenden Körperstärke ausgeht, als ursprünglichen finden.

Endlich hat das Sanskrit noch eine Bezeichnung, zunächst für den Herrscher im Hause (in Compos. aber auch für den Herrscher im allgemeinen), nämlich *patis*, gr. *πάσις*, dem die Gebieterin *patni* gr. *πότνια* zur Seite steht, welchen die verwandten Sprachen in derselben Weise verwenden (vgl. oben der Gatte), so goth. *faths* in *hundafaths* ein Gebieter über Hundert, *centurio*, *brutfaths* der Bräutigam und lat. *potis* mächtig. Dies *pati* findet sich auch in der Zusammensetzung *viçpati* Herr der Menschen, womit aufs genaueste lith. *wiëszpatis* Landesherr und z. *viçpaiti* Ortsherr übereinstimmen, so dass diese drei Bezeichnungen in Verbindung mit den vorher betrachteten keinen Zweifel darüber lassen, dass das indogermanische Urvolk bereits zu einer Entwicklung des Staats, die über den patriarchalischen Zustand hinausgeht, vorgeschritten war, da es seine ursprüngliche Heimath verliess.

Zwei Thätigkeiten nun sind es, die den Herrscher in alter Zeit besonders in Anspruch nehmen, nämlich Recht sprechen und Anführung im Kriege. Dass die sämtlichen indogermanischen Völker ursprünglich ein sehr kriegerisches Leben geführt haben müssen, lässt sich schon aus ihrer Wanderlust, die sie

weit von ihrer ursprünglichen Heimath fortgeführt, schliessen. So werden denn auch noch in den Veden vielfache Kämpfe erwähnt und ausser andern Wörtern bezeichnet den Feind das Wort *dāsa* (I, 104, 2), welches aber ausserdem auch noch die Bedeutung Slave (I, 92, 8) hat. Pott hat bereits (I, 189) wahrscheinlich gemacht, dass das Wort *δεσπότης* damit zusammengesetzt sei, indem er auch in andern Fällen die Verkürzung eines langen Vokals (ā:ε) vor Doppelconsonanten nachweist; den zweiten Theil des Worts hält er jedoch für nicht identisch mit skr. *pati*, sondern glaubt, dass *ποιτης* von *πέπαμαι* stamme, wogegen begrifflich gerade nichts einzuwenden wäre. Die Analogie macht es aber unzweifelhaft, dass *ποιης* für *ποις* = *πόσις* stehe, indem *ἀγκυλομήτης* ganz auf dieselbe Weise aus *μητις* (das Suffix *τις* ist vollkommen gleich dem späteren *σις*) wie *δεσπότης* aus *ποις* = *πόσις* gebildet ist. *Δεσπότης* ist daher der Herr der Sklaven und würde genau einem voranzusetzenden skr. *dāsapatis**) Sklavenherr entsprechen. Sehen wir nun aber, wie im Griechischen *ποιτης* offenbar skr. *pati*s enthalten ist, so lässt sich auch

*) Benfey in den Göttinger gel. Anzeigen 1850 p. 186. 87 identificirt mit *dāsapati* auch das vedische *jāspati*, altslav. *gocpodī*, russ. *gocpodinj* (litth. *gaspadorus*, serb. *gospodār* vergleichend); ein solcher Uebergang von d in j resp. g ist allerdings möglich, indessen möchte ich doch *jāspati* nicht von der Wurzel *jā*, *jan* trennen, s. Vāj. S. spec. II, 75, zumal die traditionelle Bedeutung sich dieser Wurzel anschliesst, wenn z. B. Vāj. S. 33, 12 (= *Rik*. IV, 20, 3 Langlois II, 284) *jāspatyam* durch *jāyā-patyam patniyajāmanārūpam* erklärt wird. Wenn ferner Benfey a. a. O. *dāsa* aus *dam* bändigen für *damsa* (= griech. *δούλο*) erklärt, so steht dies im Widerspruch mit seiner Angabe im Glossar zur *Sāma-Saṁhitā* p. 89, wo er das Wort gewiss richtiger von der Wurzel *das* herleitet als Zerstörer, Feind, unterjochter Feind, Sklav, wie ich dies im Vājas. S. spec. II, 188 gethan hatte. Ob die Wurzeln *dam* und *das* nicht vielleicht selbst in einer ursprünglichen Verwandtschaft stehen, ist eine ganz andre Frage: jedenfalls waren sie schon geschieden als das Wort *dāsa* entstand: *δούλο* geht wohl auf ein Affix *ra* zurück.

δέσποινα nicht von diesem, wie Pott es will, trennen; es ist eine Verstümmelung aus *δεσποτνία*, die sich durch Ausfall des *τ* und Uebertritt des *ι* in die vorhergehende Sylbe, wie in *μέλας μέλαινα* aus *μελανία* (Stamm *μελαν*) und anderen, erklärt. Dazu kommt, dass das Sanskrit der Veden noch ein Wort *dāsapatni* besitzt, das freilich an einer sehr dunkeln Stelle (RV. I, 32. 11) vorkommt, und nach Rosen's Uebersetzung einen ganz anderen Sinn hat, aber der Scholiast so wie Yāska, der älteste vorhandene Erklärer schwieriger Vedawörter, fassen es anders auf, nämlich als die Gattin des Feindes, der hier *Vritra* ist, und etymologisch gehört es so wenigstens sicher mit *δέσποινα* zusammen. Demnach stehe ich nicht an *δεσ* in *δεσπότης* und *δέσποινα* für identisch mit dem Sanskrit *dāsa* der Slave zu erklären, und um so mehr, als auch der Begriff Feind sich noch im griech. Adj. *δήϊος*, ion. *δαΐος* findet, welches sein ursprüngliches *σ*, da es zwischen zwei Vokalen stand, verloren hat. Für Griechen und Inder hätten wir sonach den Begriff Slave bereits vor der Trennung; ob diese bei allen indogermanischen Völkern zugleich stattgefunden, ist eine andere Frage, und danach müsste sich auch die, ob die übrigen Völker bereits vor der Trennung denselben Begriff gekannt, entscheiden *).

Werfen wir nun einen Blick auf die Thätigkeit dieses Volks und erinnern uns, dass dem Worte nach der Kuhhirt und Fürst im skr. *gopā* noch identisch waren, bedenken wir, dass die Sprache der Veden unter den zahlreichen Wörtern, die den Begriff Kampf ausdrücken, auch eins hat *gavishṭi* (I, 36. 8; 91. 23), welches wörtlich das Begehren nach Kühen heisst, so dürfen wir schliessen, dass jenes Volk auch vorzugsweise seine

*) Vielleicht gehört auch noch das goth. *thius* (Stamm *thiu*, *thio*, ahd. *dio*, *deo*, wovon unser Diener, Demut, ahd. *deomut*) hierher, doch bietet dessen Vereinigung mit *dāsa* grössere Schwierigkeiten.

Thätigkeit den Heerden zugewandt habe. Grimm hat in seiner Geschichte der deutschen Sprache p. 29 zunächst diejenigen Ausdrücke zusammengestellt, welche Griechen, Römern und Deutschen die Begriffe weiden und Weide bezeichnen. Hier bieten sich vor allen gr. *νέμειν*, goth. *niman*, lat. *nemus*, gr. *νέμος, νομή*, alts. *nimid* dar Die in allen diesen Wörtern noch nicht ganz vermittelten, in ihnen liegenden Begriffsübergänge einigt skr. *nam* neigen, sich neigen, und davon *namas*, z. *nemanh* Verehrung, auch Opfergabe, *nemi* (eigentlich Beugung) die Radfelge, auch wohl *nema* die Hälfte, der Theil. Sonach zeigen *νέμειν* und *niman* gleichmässig den ursprünglichen Begriff wie skr. *nam*; die Thiere der Heerde neigen ihre Häupter zur Weide hinab, und der Nehmende neigt sich dem Gegenstande zu, den er nehmen will; *νέμος* und *νομή* finden dann durch das bereits Gesagte ebenfalls ihre Erklärung, während *nemus* und *nimid* sich, namentlich das erste, aufs genaueste an den Begriff von skr. *namas*, z. *nemanh*, sowie den bereits von Adelung (vgl. Grimm d. Myth. p. 615) verglichenen celtischen *nemet templum*, ir. *naomh* sanctus, *neimheadh* geweihtes, der Kirche gehöriges Land anschliessen. Aus dem Begriff des neigens und sich neigens geht der der Zuneigung, wie er sich schon in *namas* findet, hervor und so vereinigen sich denn auch noch andre Ausdrücke, nämlich goth. *vinja* *νομή*, ahd. *winên* pascere, mhd. *wünne* pascuum, eigentlich gaudium, voluptas mit skr. *van* lieben, begeliren, erhalten, davon *vana* Adj. angenehm, lieblich, *vanas n.* (lat. *Venus*) Reiz, Schönheit und *vana* Wald. Bricht schon in *nemus* im Verhältniss zu *νομή* der Begriff der kühlen und erquickenden Waldweide hervor, so findet er seine weitere Bestätigung durch *vinja* und *vana*; unsre gemeinsamen Vorfahren weideten ihre Heerden nicht in den kahlen Steppen, sondern auf den bewaldeten Bergen Hochasiens, darum wurde der Hain

auch ihr erster Tempel, denn wo anders hätten sie die Gottheit herrlicher erkennen und sich näher wähnen mögen?

Sehen wir uns nun auf der Weide und im Hofe selber um, so stimmen die Wörter, welche die verschiedenen Haustihere bezeichnen, fast in allen diesen Sprachen mehr oder minder überein, und da sie bereits oft verglichen sind, können wir es an einer einfachen Zusammenstellung genügen lassen:

Vieh: skr. paçu, z. paçu, lat. pecu, preuss. pecku, gr. πῶν, goth. faihu.

Stier: gr. ταῦρος, lat. taurus, umbr. toru (Aufr. u. Kirchhof a. a. O. p. 64), sl. tour, altn. thior, goth. stiurs, z. çtavra Lastthier; alle führen sich auf skr. sthûrá *) stark, gross, feist zurück, welches sich an der Stelle des späteren sthûla in den Veden findet und noch sthávira mit der Bedeutung fest, stark, dauernd neben sich hat; der verschiedene Accent beider hat die verschiedenen Vokale der Wurzel hervorgerufen und unsre Wörter scheinen sich demnach enger an das letztere als an das erstere anzuschliessen. Alle haben übrigens mit Ausnahme des goth., sanskr. und zend ein anlautendes s verloren, denn dass nicht etwa der umgekehrte Vorgang statt gefunden und das s in diesen Sprachen hinzugetreten scheint mit Sicherheit aus der Wurzel sta, sthâ stehen, die offenbar nahe verwandt ist, zu folgern. Ein solcher Abfall vor t findet sich auch sonst z. B. in skr. târâ Stern, verglichen mit skr. stri id., lat. stella aus sterula, gr.

*) In der Vâjas. Sanh. 2, 27 findet sich noch eine Stelle, wo sthûra Stier bedeutet, das Wort asthûri wird nämlich daselbst also erklärt: ekapârçve balivardayuktam çakam sthûri, na sthûri asthûri, luptopamânam, balivardadvayayuktam çakam yathâ = „wie ein stierbespannter Wagen.“ Gewöhnlich dient die Negation na als Vergleichungspartikel (upamânam), hier aber ist das negative Präfix a, das αλφα privans, an seine Stelle getreten, und zwar mit dem zu vergleichenden Dinge komponirt worden: „nicht (ganz) ein sthûri“ = „wie ein sthûri.“

Anm. d. Herausg.

στέγη, goth. stairno, bret. steren, z. çtehr u. çtâre; wohl auch bei ahd. zaun, ndd. tûn, engl. town, verglichen mit sthûnâ, der zum Tragen des Rohrdachs dienende Ständer einer Hütte (RV. I. 59. 1): die aspirirte Dentalis in sthûra, sthûnâ, sthâ u. s. w. ist eine Eigenthümlichkeit des Sanskrit.

Sterke: skr. Acc. staryam (gâm RV. I. 116, 22 sterilem vaccam und 117. 20 adhenum staryam nondum lactantem juvenem), goth. stairo, niederd. starke, sterke, gr. βούς στειρά (aus στειρία, vgl. στειρός und lat. sterilis, ebenso ahd. stêro vervex, aries Graff VI. 701).

Ochs: skr. uxaṇ, z. ukhshan und vâkhsha, goth. auhsns, wall. ych plur. ychen, ychain, kornisch ochen, ouchen; — vielleicht auch lat. vacca, wenn dies nicht durch Assimilation aus vâçrâ (häufig in den Veden vacca, vitulus) entstanden ist.

Kuh: skr. go (Nom. gaus, Acc. gâṃ, Nom. Pl. gâvas), z. gâo m. u. f., Acc. gãm Erde und Rind, ahd. ko, kua, und mit Wechsel der Gutturalen und Labialen lat. bos, gr. βούς (ob ga noch in γα-λακτ *) enthalten, wird zweifelhaft durch Grimm's Auseinandersetzung: Gesch. d. d. Spr. p. 331. 332); — skr. dhenu (eigentlich Milch gebend, vgl. oben adhenu), z. daēna weibliches Thier überhaupt, z. B. aṣṭôdaēna Stute, ustrôdaēna Kameelstute, gavadaēna Kuh, deshalb gehört auch gricch. θήλυς hierher, das grade ebenso gebraucht wird, wie das homerische θήλειαι ἵπποι zeigt; der Wechsel der liquidae n und l findet sich auch sonst im Griechischen, z. B. in λαγγάνω verglichen mit nanciscor, skr. naç mit ausgefallenem Nasal, welcher jedoch noch in einzelnen Formen hervortritt (vgl. Benfey Gloss. z. Sâmā V. s. v.), ahd. galingan, galangen. — Gr. πόρτις, ahd. far, farri, farro, nhd. färse.

*) Ist etwa γα-λακτ = go-rakta Kuhblut? Cf. gorasa milk.

Aum. d. Herausg.

Pferd: skr. āṣu (RV. I. 60. 5), alts. ehū. — Skr. aṣva. z. aṣpa, lith. aszwa, gr. ἵππος und ἔκκος, lat. equus, welsch osw, ir. each. Zu derselben Wurzel gehören auch wie es scheint *) skr. ṣvan, gr. κύων, lat. canis, wonach der Hund gleichfalls nach seiner Schnelligkeit benannt wäre, dies erscheint um so wahrscheinlicher als sich sl. kon', böhm. kůň, poln. koń, lith. kuinas ganz dazu stellen und auch ahd. hengist dazu zu gehören scheint (vgl. Grimm Gesch. d. d. Spr. p. 30. 400), ags. māðm, goth. maithms cimelium, donum, mhd. meidem, meiden scheinen auf das alte Pferdeopfer zurückzuführen, skr. medha in aṣvamedha; vgl. Grimm a. a. O. p. 30. — nhd. gaul stellt sich zu caballus, roman. cavallo, franz. cheval, ir. caball, sl. kobyla Stute. — skr. arvat, z. aurvat. — gr. πῶλος, lat. pullus, goth. fula, ahd. folo, vielleicht dazu skr. pota Junges im Allgemeinen (Bopp Gloss. s. v.), doch erregt das t, an dessen Stelle d regelrecht, Bedenken. — Mit skr. heshâ das Gewieher stimmt unser hiess in Hiessfohlen, welches als Naturlaut dem Gesetze der Lautverschiebung nicht gefolgt ist.

Schaf: skr. avis, lat. ovis, umbr. ovs, sl. ovtza, böhm. owce, poln. owca, ags. eovū, ahd. ou, ouwi, ir. aoi, oi. — skr. urana der Bock, urâ das Schaf, dazu lith. baronas, poln. baran, böhm. beran, auch wohl gr. ἀγρός Stamm ἀγρ (vgl. noch anderes bei Grimm a. a. O. p. 33 und Pott etym. Forsch. II, p. 407); da urana und urâ deutlich von √vri = var (Präs. vrinoti) einhüllen, stammen, wird Grimm's Vergleichung von altn. faer mit diesen Wörtern zweifelhaft; zu derselben Wurzel und demselben Thier gehören auch skr. ūrnâ, lith. wilna, gr.

*) ṣvan und die verwandten Wörter gehören vielmehr zur Wurzel ṣu „schnell, stürmisch, gewaltig sein," s. Vāj. S. spec. II, 68.

Anm. d. Herausg.

īri, īriov, ēīriov, goth. vulla, ahd. wolla, lat. villus, auch vel-
lus, das jedoch wie īri u. s. w. anderes Suffix hat. Da ferner
lat. volo, velle, lith. weliju, sl. voliti, goth. viljau, ahd.
williu gleichfalls zu der nur anders flectirenden Wurzel vri
(Praes. vrināti, vrinite) gehören und von diesen gr. μέλλω
mit Uebergang von v in μ schwerlich zu trennen ist, so wird
zu der vorher angeführten Wortgruppe auch μᾶλλός gehören. —
skr. vrishni der Widder, z. varsni id., zu dem mit diesem
nahe verwandten vrishan Stier (beide bezeichnen nur die Be-
fruchtenden) gehört gr. ἄρσην, ἄρσην *). — Das Lamm: lat.
agnus, sl. jagnja, böhm. gehně, ir. uan, uaghn, uaghan,
welsch oen, Pl. vuan. Grimm hat an mehreren Stellen im Ab-
schnitte, der vom Vieh handelt, nachgewiesen, dass manche
Thierbezeichnungen, namentlich bei Rindern und Schafen, sich
aufs Opfer beziehen (vgl. besonders p. 41), unzweifelhaft gehö-
ren daher die eben angeführten Wörter zu skr. yajña das
Opfer, griech. ἄγρός heilig.

Schwein: lat. sus, gr. ὕς (συνώτης), ahd. sū Sau, skr. sū-
kara (das sūmacher, Grunzer bedeuten soll), umbr. si für svi
und mit noch grösserer Erweiterung des Stammes, wie sie den
deutschen Sprachen vor allen geläufig ist goth. svein, sl. svinia
(vgl. Aufrecht u. Kirchhof a. a. O. p. 36). — Altatt. πόρκος, lat.
porcus, umbr. purka, lith. parszas, ahd. farah, poln. prosię,
böhm. prase; lautlich und begrifflich sehr nahe stehend ist skr.
prishat der Hirscheber, welcher auch sūkara heisst (vgl. zu
farah noch Grimm Gesch. d. d. Spr. p. 37). — skr. ghrishvi,
auch wohl ghrishu vgl. Rik. I, 64, 12., altn. gris, schwed.
dän. gris porcellus. — pers. khūk, welsch hwch, engl. hog. —

*) und lat. verres, gr. ἑρμας, ahd. hros, ags. hors, Ross, s. Vāj. S.
spec. II. 62. Anm. d. Herausg.

skr. varâha Eber *), ahd. barc, barch Schwein, Eber, Borch, lat. verres (aus verhes), gr. ἑρῆας, ἑρῆως nach einigen der Eber, nach andern der Schafbock, wahrscheinlich beides, indem sie von einer gemeinsamen Grundbedeutung ausgehen (vgl. oben Bock, doch vgl. Grimm a. a. O. p. 36). — lith. kuilys, lett. kuilis, nhd. keuler, skr. çûra a boar, vgl. çûla a pike, dart u. nhd. keule, ndd. kûle Stock, Stab. — gr. κῆρος **), ndd. kempe (dazu auch lat. caper), und mit Abfall des Guttural's lat. aper, umbr. aper u. aber, ahd. epar, ags. eofor, nhd. eber. Dieser Abfall eines anlautenden k findet sich z. B. noch bei skr. √kam, lat. amo, skr. kapi, altn. api, ahd. affo und scheint durch Uebergang von k in h und erst danach allmählig eingetretenem Verschwinden zu erklären, vgl. Aufr. u. Kirchhof p. 76. 78 und anser im Verhältniss zu den entsprechenden Wörtern der verwandten Sprachen.

Ziege: lat. caper, umbr. kaper u. kabēr, ags. hæfer, altn. hafr, ahd. wahrscheinlich hapar, habar (Grimm a. a. O. p. 35). — skr. m aja, f. ajâ, gr. αἴς (wahrscheinlich aus ἀί), ersisch agh, ir. aighe, lith. ožis caper, oszka capra, lett. ahsis caper. — lat. hoedus, haedus, sab. fedus, goth. gaitēi, gaitsa, ahd. keiz, kiz, chitzi. — skr. chāga, ahd. zigā, zikki, ags. ticcen.

Diesen Hausthieren, welche den Hauptreichthum jenes alten Volkes gebildet haben müssen, reihen sich andere an, die überall in der Nähe der menschlichen Wohnungen oder gezähmt gefun-

*) varâha Eber stammt von der Wurzel rah, ranh mit Praef. ava, dessen initiales a abgefallen ist: gleicher Bedeutung mit varâha sind varâhu, râhu, s. oben p. 272 n. Ann. d. Herausg.

**) Im Rik ist kampra Beiwort des einherstürmenden Rosses: zur selben √kamp, die offenbar die Huchtigkeit der Bewegung anzeigt, gehört kapi, s. oben p. 217 und caper. Ann. d. Herausg.

den werden. Zu den letzteren gehört vor allen als Wächter der Heerden und der Wohnung:

Der Hund: skr. çvan (Nom. çvâ, Gen. çunas), z. çpâ (Acc. çpânem, Gen. çûnô), lat. canis, gr. κύων, κυνός, irl. cu (Gen. con, cuin), lith. szû (Gen. szuns), lett. ssuns, ahd. hun-d. An z. çpâ schliessen sich sl. p's", russ. pess", böhm. pes, poln. pies, serb. pas, indem ps für çp, sp eingetreten ist, wie im dor. ψέ, ψίν statt σφε, σφίν und in den bei ahd. wafsa Wespe im folgenden beigebrachten Fällen; vgl. Grimm a. a. O. p. 38.

Dagegen scheint es, als sei die Katze noch nicht gezähmt gewesen (vgl. auch Link, die Urwelt I. 392), da ausser Kater, Katze und dem späten lat. catus, cattus und etwa dem letzten Theil des dunkeln skr. mârjâra, mârjâla mit gr. γάλαα, γάλη Wiesel, Katze unter den verschiedenen Bezeichnungen derselben keine Verwandtschaft sichtbar ist. War dass der Fall, so müssen die diebischen Mäuse (skr. √ mush stehlen) ein herrliches Leben in der Heimath unserer Väter geführt haben, denn dass sie vorhanden waren, zeigen fast alle Sprachen des Stammes einstimmig: skr. mûsh (RV. I. 105. 8) später mûsha, mûshika, lat. mus, gr. μῦς, ahd. mûs, poln. mysz, russ. mys'j, serb. mish. Ob auch andere dem Menschen lästige Thiere bereits dort vorhanden waren, bleibt zweifelhafter; jenes Thier, dessen Hofleben unser grosser Dichter verherrlichte, hat einigen Anspruch auf einen hohen Stammbaum, denn es findet sich lat. pulex, ahd. flôh, sl. blocha, lith. blussa. Da wir gerade von stechenden Thieren sprechen, so mögen sich gleich anschliessen: ahd. wafsa Wespe, lith. wapsa Bremse, lat. vespa, gr. σφήξ (wegen ηξ vgl. μύρμηξ und μύρμος, skr. mûshika und mûsh u. s. Benary Lautlehre p. 168; in Bezug auf den Wechsel von fs, ps mit sp, σφ vgl. engl. gasp mit niederd. japsen, engl. grasp und niederd. grapschen); — skr. druna

Biene und ahd. treno, nhd. dröne; — ahd. breme Bremse, skr. bhramara Biene; — ahd. bia vielleicht lat. api-s (vgl. Pott). Noch einstimmiger wird die Fliege (wahrscheinlich Stechfliege) und Mücke bezeichnet: skr. maxikā (aus maxa wie mûshika von mûsha) Fliege (das Compositum madhumaxikā Biene, eigentlich Honigfliege, macht wahrscheinlich, dass es eine Stechfliege gewesen), lat. musca, ahd. mucca u. mizza, lith. mussẽ, russ. mucha, gr. μῦια.

Die eben besprochenen Flügelthiere leiten uns zu den geflügelten Thieren des Hauses über. Obenan steht die Gans: skr. hansa, irl. ganra, ahd. kans, gr. χήν, χηνός (η zum Ersatz des ausgefallenen σ), lat. anser (mit abgefallenem h und erweitertem Stamm, wie engl. gander und böhm. hauser), lith. žasis, lett. sōfs-s, russ. гъсѣ, böhm. hus (alle mit ausgestossenem Nasal wie engl. goose, gosling). An diesen altheiligen Vogel, der der Sarasvati und Juno geweiht ist und für seine Verehrung auf dem Kapitol sich dankbar bewies, der auch bei uns, so wie in England noch aus altheidnischer Zeit offenbar als Rest älterer Opfer, sich als Speise an bestimmten Festen behauptet hat, schliesst sich die Ente ahd. anut, lat. anas (anat-is), griech. νήσσα, lith. antis; zu diesen kommt aus dem älteren Sanskrit der Veden noch das neuerdings von Weber (oben p. 196. 197) nachgewiesene und auch im Rik. 8, 5, 2, 4 (wo Sâyana's Com- ad x, 8, 5, 9. mentar keine Erklärung giebt) erscheinende âti (âti:anti = jâti: janti, lat. gens), welches einen Wasservogel bezeichnet, in den sich die Appârasen gleich unseren Schwanjungfrauen verwandeln; mag dieser Vogel nun auch den späteren Indern gleich dem hansa, der ihnen in den epischen Gedichten den Flamingo bezeichnet, ein andrer geworden sein, so ist doch die etymologische Verwandtschaft unzweifelhaft und beweist, dass auch die Inder den von den übrigen indogermanischen Völkern mit den

angeführten Worten bezeichneten Vogel bereits vor der Trennung kannten. Dagegen sind Hahn und Huhn etwa mit Ausnahme von skr. kukkuṭa der Hahn (Vājas. Sanh. 1. 16), d. gockel, engl. cock fast bei allen indogermanischen Völkern verschieden genannt, und es scheint fast, als seien sie unsern Urvätern noch nicht bekannt gewesen, doch spricht die grosse Heiligkeit des Thieres bei Indern, Römern und Deutschen einigermaassen dagegen; eine nähere Untersuchung der Gebräuche giebt vielleicht die Entscheidung, doch vergleiche man auch Link, die Urwelt I. 394. — Ein vierter, wahrscheinlich auch schon ursprünglich gemeinsamer Hausvogel ist die Taube, lat. columba, palumba, poln. golem, irl. colam, cholam; das ahd. tûba Taube schliesst sich, wie ich glaube, diesen an. Zunächst ist nämlich zu bemerken, dass im Inlaut der Wurzeln, namentlich im Deutschen, aber auch in andern Sprachen, langer Vokal oder Diphthong neben andern Formen mit kurzem Vokal, dem ein Nasal angetreten ist, vorkommt, so stehen fâhen und fangen, tauchen und tunken, schaukeln und schunkeln neben einander, und diesen schliesst sich ahd. horotubil neben horotumbil die Rohrdommel an. Das ahd. t steht aber an der Stelle eines ursprünglichen d, und so muss man für tûba eine Grundform dumba voraussetzen. Eine andere schon mehrfach besprochene Erscheinung ist nun der Wechsel zwischen d und l (s. oben: der Schwager) und es würde sich auf diese Weise, wenn wir vorläufig von den anlautenden Silben co, pa, go, co, cho absehen, unser tûba aus der vorausgesetzten Form dumba vollständig dem lat. columba u. s. w. gleichstellen. Dazu kommt nun aber noch eine etymologisch dem Lateinischen aufs genaueste entsprechende Form im Griechischen, nämlich *κόλυμβος* neben *κολυμβίς*. *κολυμβάς* der Taucher, der Schwimmer *), die

*) Der kühnste Schwimmer und Taucher der neuen Zeit, der uns eine

um so grössere Beachtung verdient, als sie nicht wie das lat. *columba*, *palumba* allein steht, sondern neben einer kleinen Anzahl von Bildungen desselben Stammes, die alle den Begriff tauchen, schwimmen haben. Wie ist nun diese auffallende Uebereinstimmung zwischen dem Lateinischen und Griechischen zu erklären? Sollte sie eine rein zufällige sein? Eine solche Annahme ist in der That schwer zulässig. Das Sanskrit übernimmt wie so häufig bei seinem grossen Wortreichtum und der Klarheit seiner Bildungen die Vermittlung, indem es in der Wurzel *lamb* fallen, herabsinken, offenbar die Wurzel sowohl des lateinischen wie des griechischen Wortes zeigt. Diesem *lamb* steht lat. *lābor* mit gleicher Bedeutung zur Seite; berücksichtigt man daher die oben besprochene Nasalirung der Wurzeln neben Formen mit langem Vokal, so zeigt sich, dass beide identisch sind, es ergibt sich ferner, dass poln. *golęb*, ir. *colam*, das erstere mit der so häufigen Schwächung von *a* zu *e*, das letztere mit abgeworfenem Labial der Sanskritwurzel am nächsten stehen; das *u* und *v* im lat. und griech. Wort dagegen kann sowohl dem Einfluss des vorhergehenden *l*, *λ* als des folgenden *m*, *μ* zugeschrieben werden, und somit wäre die Zusammenstellung der Wurzeln vollkommen gerechtfertigt und wir vereinigen auf diese Weise *lumba*, *λυμβο*, *lemb*, *lam* und unser vorausgesetztes *dumba*. Somit bleibt noch die Vorsilbe zu betrachten, die sich ohne Zweifel auf das indische mit der Wurzel *lamb* häufig zusammengesetzte und seine Bedeutung verstärkende Präfix *ava* stützt, aus dem sich, aus Gutturalisirung oder Verhärtung des *v*, nach Abfall des *a* *), die Formen *co*, *ko*, *go*, *cho*, *pa* erklären,

ganze Welt aus dem Ocean hervorbrachte, heisst also mit Recht der grosse *Columbus*.

*) Dies fällt auch im Sanskrit schon häufig ab und von unsrer Wurzel stammt z. B. in derselben Weise *valamba* für *avalamba* das Richtscheit.

und somit ist dann auch unsre Zusammenstellung von *tûba* mit jenen Wörtern unbedenklich, da es nur des verstärkenden Präfixes entbehrt. Die Bedeutung aller verglichenen Wörter ist demnach ursprünglich die des aus der Luft herabfallenden, sich im Wasser hinabsenkenden Vogels, die sicher für den Taucher wie für die Taube eine sehr passende ist, wenn man bedenkt, dass der Taube vorzugsweise ein solches Herabfallen aus der Höhe eigen ist; und zur vollsten Bestätigung unserer Wurzelvergleichung nennt die Volkssprache noch bis auf den heutigen Tag eine Taube, die in ihrem Fluge sich oft plötzlich kopfüber herabwirft (also eigentlich einen Lufttaucher) einen Tümmeler, engl. *tumbler* von *to tumble* stürzen, fallen (vgl. auch frz. *tomber*), Formen, welche zum obigen *horotumbil* neben *horotubil* gehalten, den ursprünglichen Nasal in unserm *tûba* als gewiss erscheinen lassen *). Uebrigens darf zu weiterer Bestätigung der vorgebrachten Etymologie auch noch an Tübbeke die Ente (in der Schweiz scheint *tüble* die Ente zu sein, vgl. Grimm *Myth.* p. 419 Z. 13 v. u.) im Reinike Voss, was sicher auch nichts als Taucher heisst, sowie an mehrere in einigen Fischerdörfern der Spree und Havel angesessene Fischerfamilien Namens Tübbeke erinnert werden. Schliesslich wäre noch die Frage zu entscheiden, ob *l* oder *d* der Wurzel ursprünglich und das deutsche *tûba* etwa wie das lat. *lingua* im Verhältniss zu *lingua* (von *lingere*?) aufzufassen sei. Wegen der grossen Seltenheit eines solchen Wechsels, der dagegen zahlreichen Beispiele desjenigen von *d* zu *l*, so wie der Menge anderweitiger Sprossformen der deutschen Wurzel, glaube ich, dass

*) Erst später habe ich gesehen, dass auch Grimm bereits (*Gramm.* II. p. 19) in der Taube die Bedeutung des Tauchers vermuthet hat.

bereits im Sanskrit sowie in den andern verglichenen Formen l aus d hervorgegangen sei *).

Nachdem wir so gesehen haben, dass der Reichthum unserer Urväter an Vieh und Geflügel im ganzen aus denselben Bestandtheilen gebildet war wie heute, wenden wir uns zu der Frage, ob sie nur ein nomadisches Hirtenleben, das bald hier bald dort die beste Weide sucht, führten, oder ob sich der Ackerbau bereits bei ihnen fand und das Leben mit ihm eine grössere Festigkeit und Bestimmtheit gewonnen hatte. Die Hymnen des Rigveda, sicher die ältesten Nachrichten, welche wir über die Zustände eines indogermanischen Volks besitzen, zeigen an einigen Stellen (wie z. B. I, 42, 8 führe uns o Pûshan zu einem grasreichen Orte u. s. w.), dass man noch nomadisch umherzog, andererseits werden in diesen Hymnen Ackerbau, Dörfer und Städte erwähnt, so dass wir, da über die Zeit der Abfassung derselben keine genügenden Nachrichten vorhanden sind, von dieser Seite her zu keinem Resultate kommen, und auch hier wiederum die Entscheidung der verglichenen Sprachen anrufen müssen. Zunächst haben fast alle indogermanischen Sprachen einen Ausdruck, der in mehreren derselben in den Begriff des bebauten Landes übergeht, zuerst aber nur den des bewohnten, betretenen und beweideten Bodens hatte: skr. pada (oxyt. nom. padám) der Fuss, Tritt, Stätte, Aufenthalt, an einer Stelle Rik. I, 67, 3 priyá padâni paçvo nipâhi (die lieben Stätten des Vie-

*) Eben ersehe ich noch aus Amarakôsha und Wilson, dass skr. kâdamba sowohl den Entrich als eine Art Kriechente bezeichnet, und hierdurch werden alle oben ausgesprochenen Vermuthungen zur Gewissheit erhoben, zumal da auch engl. duck die Ente nichts als der Taucher heisst (vgl. niedd. ducken = tauchen). Wie wenig die indischen Grammatiker bereits die Bildung des Worts durchschauten, zeigt ihre Ableitung von einer $\sqrt{\text{kad}}$ mit dem unerhörten Unadisuffix amba, das sie sich offenbar erst für das Wort gebildet haben, da es sich bei Pânini nicht findet.

hes schütze) hat es deutlich noch die Bedeutung von Weide; ihm entspricht genau das gr. *πέδον* und umbrische *perum* und dies leitet hinüber zum poln *pole*, sl. *polje*, an welches sich die deutschen Ausdrücke alts. *folda*, ags. *folde*, altn. *fold*, ahd. *feld* mit Erweiterung des Stammes durch *d* (vgl. hun-d: zu skr. *çvâ*, *çvânam*, *can-is*) sowie finn. *peldo*, est. *põld*, lapp. *peldo*, walach. *holda* anschliessen (vgl. Grimm Gesch. d. d. Spr. p. 60. 397). Während hier nur die deutschen und slavischen Ausdrücke den Begriff des bebauten Landes haben, findet sich zwischen dem Lateinischen und Niederdeutschen Uebereinstimmung zwischen *campus* und *kamp*, deren letzteres umfriedetes Land im Gegensatz zum freien offenen Felde, welches westfälisch durch *esk*, *esch* (über welches bei den Getreidearten) bezeichnet wird, bedeutet; doch erregt der unverschobene Anlaut noch Bedenken über Entlehnung, das ganz gerechtfertigt wäre, wenn nicht auch in anderen Wörtern zuweilen die ursprüngliche *tenuis* im Anlaut erhalten wäre, vgl. *kempe* und *καπρος* u. a. In entschiedener Uebereinstimmung rücksichtlich des Begriffs für das bebaute Land sind dann endlich lat. *ager*, umbr. *ager*, gr. *ἀγρός*, goth. *akrs* nebst den übrigen deutschen Sprachen (Grimm a. a. O. p. 60). Das lith. *laukas*, lett. *lauks*, pr. *laukas*, alle mit der Bedeutung Acker, schliessen sich genau an das skr. *loka*s *) die Welt, lat. *locus*, nhd. (in

*) Die Herleitung des Wortes *loka* und der verwandten Worte von *uru* scheint mir äusserst bedenklich, zumal ich keinen Grund sehe, dieselben von der Wurzel *ruc*, lat. *luc-ere*, cf. Vāj. S. spec. II, 134, zu trennen, mag man nun *loka* als eine lichte, freie Fläche auf der Erde oder als Lichtes, Sichtbares überhaupt fassen. Im *Vrih. Âr.* III, 9, 10 *Kânva* 7, 11 *Mādhy.* heisst *loka* dem Commentar des *Dviveda Ganga* nach „das Gesichtsvermögen“ *âlokanasâdhanam*. Auf das häufige Vorkommen der Partikel *u* vor dem *loka* möchte ich durchaus kein Gewicht legen. Auch die Herleitung des goth. *rûms* aus *uru* erregt mir Zweifel; sollte dasselbe nicht auf *√ ram iucun-*

Ostfriesland u. Oldenburg) louch, lôch Dorf, an, welche wie goth. rûms, ahd. rûmi, rûmin (nhd. dat. rûme eine freie unbewachsene Fläche im Walde) auf skr. uru, gr. ὤρεός, beide weit und breit mit Abwerfung des u und Wechsel von r und l in den ersteren zurückführen; dafür spricht noch ganz besonders, dass in den Veden loka einmal überaus häufig die Partikel *u* vor sich hat, welche wahrscheinlich erst die Diaskeuasten davon getrennt haben, dann aber auch der Begriff noch ganz mit unserem Raum, freier Platz übereinstimmt, von dem aus sich die Begriffe sowohl von Acker als bebautem, bewohntem Ort leicht entwickeln konnten, die endlich im Sanskrit in den Begriff Welt übergingen, welche uns ja noch heute die weite heisst.

Gehen wir nach diesen Auseinandersetzungen über den Begriff des Feldes auf den der Ackerbestellung über, so finden wir zuerst fast vollkommene Uebereinstimmung in einer Wurzel für den Begriff des Pflügens (vgl. noch Grimm Gesch. d. d. Spr. p. 54. 55), nämlich gr. ἀροῦν, lat. arare, ahd. aran, eren *), russ. orati, poln. orzę, lith. arti, lett. art (ti, t ist Infinitivendung), ir. ar (ploughing); nur das Sanskrit und Zend stimmen, so weit unsre jetzige Kenntniss reicht, nicht damit überein, indem jenes das Verbum *krish*, dies das ihm entsprechende *kereshi*, davon *karsta* gepflügt, *karstayaëca* um zu pflügen, Bopp vgl. Gramm. p. 195 (zu dem auch unser *karst* wahrschein-

dum esse zurückzuführen sein? die Verwandlung des *a* in *u* könnte sowohl durch den Einfluss des *r* als des *m* entstanden sein.

Ann. d. Herausg.

*) Auch heute gilt noch provinciell: *ären* ackern, *ärt* Bestellung des Ackers; Bechstein thür. Sagen IV. p. 214 „duisse im fell glich über der buirnwiese da leit e acker, den heisst me den landgrafeacker, wihl en de ehdellüht odder de grafe emal hun mutt erömer ähr;“ und weiter unten „un hun geairn nicht enbi me mit oisse un gülle ärt. Auch Shakspeare hat noch Richard II. A. III. Sc. II To ear the land that has some hope to grow.

lich gehört), dafür verwenden. Doch ist es wahrscheinlich, dass auch ersteres dieselbe Wurzel mit gleichem Begriff ursprünglich besass, indem *arya* nach dem *Amarakosha* einen Mann der dritten, vorzugsweise aus Ackerbauern bestehende Kaste bedeutet; auch *anritam*, nach demselben der Ackerbau, gehört vielleicht als eine reduplicirte Form hierher (Wurzeln mit anlautendem *ri* redupliciren mit *an*)*). Ferner scheinen das ahd. *ero*, gr. *ἔρα?* (*ἔραζε*), skr. *irā*, irl. *ire*, welche sämmtlich Erde heissen, ursprünglich wie *ἄρουρα* das Pflugland zu bezeichnen. — Eine andre Wurzel, die sich in den Veden mehrmals für die Ackerbestellung im allgemeinen findet, ist *vap*, an das sich das ahd. *uoban* und ganz besonders *uobo*, *lantûpo colonus* anschliesst; im Sanskrit stammt wahrscheinlich von derselben Wurzel durch Abfall des anlautenden *v* das vedische *apas* das Werk, die Arbeit, lat. *opus* (Gen. *apasas* = *operis*), so dass damit dann auch die allgemeinere Bedeutung von *uoban* zusammengehörte, wie *ara* in *arabeit* auf *aran* pflügen, zurückführt, was altn. *ar labor* und *aratio* deutlich zeigt, vgl. Grimm *Gesch. d. d. Spr.* p. 54. Wenn es sonach einigermassen wahrscheinlich ist, dass auch das Sanskrit bereits als uraltes gemeinsames Eigenthum Wurzeln mit dem Begriff des Pflügens, Ackerns besitze, so fragt sich, welches die Werkzeuge waren, die dabei in Anwendung kamen.

Von den oben genannten Verbis stammen im Griech. *ἄροτρον*, im Lat. *aratrum*, im Altsächs. *erida* der Pflug, altn. *arti*, sl. *oralo* und mit Aphärese *ralo*, poln. *radło*, lith. *arimmas*, *arklas*, lett. *arrajs*, *arkls*, ir. *arach* (*ploughshare*), welsch *arad aratrum*, corn. *aradar*, bretagn. *arazr*, *alazr* (vgl. Grimm a. a. O. p. 54. 55); die übrigen deutschen Dialekte, sowie auch

*) Doch kann es auch möglicherweise der Gegensatz von *ritam*, also mit privativem *an* sein; dies heisst die Nachlese, aber seine Etymologie ist mir nicht klar.

daneben die slawischen verwenden für denselben Gegenstand das Wort Pflug oder ähnlich lautende Ausdrücke. Im Sanskrit heisst der Pflug gewöhnlich *lāngalam* (dessen Grundbedeutung wahrscheinlich Balken ist), dann auch *hala*, *sira* und *godarana* der Erdzerreisser. In dem *Rik* findet sich aber I, 117, 21 dafür das Wort *vrika*, was der Wolf heisst, eine Bezeichnung, die offenbar daher genommen ist, dass *vrika* und die mit ihm verwandten Wörter, wie es Pott in Bezug auf Wolf und *lupus*, *vulpes* sehr wahrscheinlich gemacht, der Zerreisser bedeutet; dazu stimmt nun ganz auffällig das goth. *hōha*, welches ebenfalls der Pflug bedeutet und sich an das skr. *kōka* der Wolf (*Rik*. V, 7, 8. 4) anschliesst. Das Gothische setzt zwar in der Regel an die Stelle des indischen Diphthongs *ō* ein *au*, indess scheint mir auch *ō* durchaus nicht so unmöglich, und dem mit skr. *rōhita* roth verglichenen ahd. *rōt*, sowie dem skr. *rodasi* du. Himmel und Erde, ags. *rodor* der Himmel, lassen sich vielleicht noch andere Beispiele zur Seite stellen.

Wie das vedische *vrika* uns so zur Vereinigung von *hōha* und *kōka* führt, zeigt es wenigstens die Möglichkeit, auch das andere deutsche und slavische Wort Pflug als eine uralte Benennung aufzufassen. Wir fassten *vrika* als den zerreisenden; wieder der *Rigveda* hat nun aber ein Wort *aritra*, welches das Schiff und das Ruder heisst (in erster Bedeutung I. 46. 8, in letzterer 116. 5.); damit vgl. man die von derselben Wurzel stammenden altnord. *ár*, engl. *oar* das Ruder; *tra* ist Suffix wie in *ara-trum* ἄρο-τρον, *i* scheint Bindevokal, gehört aber auch vielleicht zum Stamme. Dieselbe Wurzel *ar* ist offenbar in jenen „pflügen“ bedeutenden Verben und diesem *aritra*, *ár*, *oar* (vergl. auch *ἐρετ-μός*, *ἐρέσσω*, *re-mus*, alt. *resmus*, ahd. *rieme*, ferner *arator*, ἄροτήρ und *ἐρέτης*, skr. *aritrī* (nom. *aritá*) der Ruderer, die Suffixe *τηρ* und *της* wechseln häufig, vgl.

G. Curtius de nominum graecorum formatione p. 35); die Vermittlung der Begriffe scheint in einer ursprünglichen Bedeutung durchschneiden zu liegen; das Schiff furcht den Strom und das Meer wie der Pflug die Erde, und so sagt Shakspeare, Anthony and Cleopatra: Make the sea serve them, which they ear and wound with keels. Schiff und Pflug stehen ferner als Symbole des Frühlings in enger Beziehung und wir finden deshalb bei unsern Vorfahren, sowie bei Griechen und Römern (vgl. d. Myth. p. 236 ff.) feierliche Umzüge mit demselben, in denen sogar das Schiff bei Binnenvölkern, die wenig mit der Schifffahrt zu thun haben, wie bei Schwaben und im mittleren Deutschland, mehrmals ganz allein ohne den Pflug auftritt, dabei mit andern Gebräuchen verbunden, die darauf hindeuten, dass man durch den Umzug derselben Fruchtbarkeit von den Göttern erflehen wollte, und so scheint es mir sehr wahrscheinlich, dass ahd. pfluoch, fluoch, fluoc, ploh, altn. plogr, lith. plugas, poln. plug ursprünglich ein Schiff bedeutet habe und zu der Wurzel plu, lat. plu, flu, gr. πλν, πλεΓ, d. flu zu ziehen sei. Ob der schliessende Guttural der Nominalbildung angehöre und dann vielleicht aus früherem v, wie nacho, naca Nachen aus skr. nau, lat. navis, hervorgegangen sei, so dass sich pluoch an skr. plava Schiff, gr. πλοῖον anschliessen würde, nur dass es an die Stelle des kurzen Vokals den langen uo, o = ā gesetzt, oder ob er, was weniger wahrscheinlich ist, einer neuen Wurzelbildung sein Dasein verdanke, bleibe dahingestellt (vgl. Grimm Gesch. d. d. Spr. p. 55. 56). Man sieht wenigstens, dass auch ohne diese letztere Vergleichung es mindestens sehr wahrscheinlich ist, dass die indogermanischen Völker bereits vor ihrer Trennung den Ackerbau nebst dem Pfluge gekannt haben, aber die Sprache bringt es mit ihren jetzigen Mitteln für diese beiden Begriffe noch zu keiner vollständigen Gewissheit.

Andrerseits stellt es aber die Sprache entschieden fest, dass das Getraide und die Benutzung desselben als Brotfrucht bereits bekannt gewesen sein müsse, ehe die verschiedenen Völker sich trennten. Die Bruchstücke der Veden, welche uns bis jetzt vorliegen, haben nämlich den Ausdruck *yava*, welcher im späteren Sanskrit die Gerste bezeichnet, und Rosens Uebersetzung fasst ihn bald als *triticum* I. 23, 15, bald als *frumentum* 53, 2, bald als *hordeum* 117, 22, so dass er demnach nur das Getraide im Allgemeinen zu bezeichnen scheint *); dasselbe Wort *yava* findet sich auch im Zend, *yava* Gerste, Korn, so wie im Lithauischen *javai* (*frumenta*, vgl. noch *jáuja horreum*, Pott de *Borusso-lithuanicae etc. principatu* p. 31) und es entspricht ihm im Griechischen dem Laut nach das homerische *ζέα*, *ζεά* aufgenauste, indem an die Stelle eines älteren *y* im Griechischen,

*) Eine spätere Nachricht sagt (Gotama Nyāya Sūtra II, 56), dass die Āryās oder Inder das Getraide mit langen Grannen *yava* nennen, die Mlêchā's (Barbaren) jedoch nannten es *kangu*. Welcher Sprache gehört dieser Name an? Da es nach Wilson auch *Panicum italicum* sein soll, wird man versucht an *κίχρος* zu denken. — Im Vrihad Āranyaka des Yajurveda 6. 3. 13 werden zehn Arten von Feldfrüchten (*grāmyāni dhānyāni*) genannt, die mit geronnener Milch, Honig und zerlassener Butter gemischt beim Opfer verwandt werden; es sind: *vrihi* Reis, *yava* Gerste, *tila* sesamum orientale, *māshā* a sort of kidney-bean, *phaseolus radiatus*, *azu* *panicum miliaceum*, *priyangu* *panicum italicum*, *godhūma* Waizen, *masūra* *ervum hirsutum* und *cicer lens*, *khalva* und *khalakula*, die bei Wilson fehlen. Die Auszüge aus den Scholien geben nichts über diese Namen *), indess wird die rasch vorschreitende Herausgabe des Yajurveda durch Weber über sie wohl bald Aufklärung bringen. Zunächst ist die Verwendung von Waizen und Gerste beim Opfer schon von entschiedener Wichtigkeit, da sie mit dem Gebrauche der Alten übereinstimmt, und auf den uralten Anbau dieser Getraidearten hinweist.

*) Nach Dviveda-Ganga zu der angeführten Stelle des Vrihad Ar. (V, 4, 22 Mādhyand.) ist *moriya* ein anderer Name für *anu* in Guzerate (*gūjaradece palyām* [*pallyām?*]), woselbst man auch *kangu* statt *priyangu* sagt, und *valla* statt *khalva* (= *nishpāva*, *phaseolus radiatus*, offenbar mit *kharva* klein, winzig zusammenhängend): *khalakula* erklärt er durch *kulattha*, ebenfalls eine Hülsenfrucht, *dolichos biflorus*. Zu *godhūma*, *māsha*, *masūra* siehe Pott in der Z. für die K. des M. VII, 155 folg., der indess *godhūma* als Indien ursprünglich fremd auffasst, wohl fälschlich, da dies Wort fast in allen Brāhmana genannt wird.

das diesen Laut aufgegeben hat, mehrmals ein ζ tritt (vgl. z. B. ζυγόν mit jugum, skr. yugam, goth. juk) und der Ausfall des Digamma entweder ohne Ersatz bleibt oder Verlängerung des vorhergehenden oder nachfolgenden Vokals bewirkt. Der Begriff von ζεά, ζειά scheint nach Link Urwelt I, 405 der einer Spelzart gewesen zu sein, doch hat er auch in den verschiedenen Zeiten mannichfach geschwankt. Das Sanskrit, Zend, Lithauische und Griechische zeigen demnach einen übereinstimmenden Ausdruck für eine Getraideart, dessen ursprünglicher Begriff, wie das Sanskrit und Griechische wahrscheinlich machen *) wohl nur der allgemeine des Getraides war.

Hieran schliesst sich das Griechische πυρός an, das nach Links Untersuchungen (Urwelt I, 401) ursprünglich nicht Waizen bedeutet haben kann, sondern ebenfalls im allgemeinen das Getraide bezeichnet haben muss; diesem steht das lettische pûrji (Pott I, 109), sl. p"iro ὄλυρα far, slov. pira Gerste, böhm. pyr Quecke, triticum repens (Grimm p. 63) zur Seite, und ich möchte auch noch das englische furmety, das aus frumentum entstellt sein soll und freilich auch frumenty geschrieben, aber immer furmety oder furmete gesprochen wird, hierherziehen. Es bezeichnet eine Waizenspeise, welche den Schnittern bei der Aernte gereicht wird und scheint sich viel besser aus dem vorzusetzenden fur Waizen und dem alts. meti die Speise, engl. meat zu erklären. Die Schreibung frumenty scheint nichts als eine Erklärung der Städter für das ihnen in ihren Mauern unverständlich gewordene Wort. Doch wie auch immer die Etymologie von furmety sich verhalten mag, πυρός und pûrji sowie die slawischen Ausdrücke gehören der Wurzel nach unzweifelhaft zusammen, und diese ist im Namen des den Acker-

*) Man vergleiche auch noch das abgeleitete yavasa Weide Rik. I, 91, 13 und sâyavasa gute Weide 42, 8. — s. Weber Vâjas. S. spec. II, 178.

bau besonders beschützenden Gottes der Veden, Pûshan (vgl. h. 23 u. 42) sowie in pûsha der Maulbeerbaum offenbar enthalten; sie bedeutet nähren und das mit $\pi\upsilon\rho\acute{o}s$, pûrji bezeichnete Getraide hätte sonach nur den Namen des nährenden, könnte also unbedenklich zuerst jede Getraideart bezeichnen. Was die Laute betrifft, so ist zunächst zu bemerken, dass das skr. sh, da es nach û steht, auf ein ursprüngliches s weist; das σ ist nun im Griechischen in der Regel zwischen zwei Vokalen ausgefallen und z. B. $\pi\acute{o}\alpha$ das Gras stimmt genau zu der indischen Wurzelform push nähren, wie $\pi\tilde{\nu}\acute{o}s$ die Muttermilch zu pûsh; dessen ungeachtet glaube ich aber, dass die im Lateinischen und Deutschen so häufige Verwandlung eines s in r im Griechischen auch an dieser Stelle nicht unerhört sei, da z. B. der lakonische Dialekt es wenigstens im Auslaut regelmässig in ρ verwandelte (vgl. Bopp vgl. Gramm. S. 22) und es sich auch nach Consonanten wie wir oben sahen an der Stelle eines alten s zeigt.

Das gothische hvaitei Waizen nebst dem gleichen Ausdruck der übrigen deutschen Sprachen (Grimm a. a. O. p. 63) lith. kwëtys stimmt zum skr. çveta weiss und vielleicht gehört auch das griech. $\sigma\acute{\iota}\tau\acute{o}s$, sl. shito, böhm. jžto, poln. žito (Grimm a. a. O. p. 63) dazu, jedoch kann jene Bezeichnung auch innerhalb des Gothischen sich gebildet haben, indem hveits weiss heisst; ebenso stimmt vielleicht skr. vâja Speise zu ahd. rokko, roggo der Roggen ($v = r$ wie in Spinnrocken neben Spinnwocken), ags. ryge, altn. rugr, welsch rhyg, lith. ruggei, lett. rudsi, russ. rosh', böhm. rež, poln. reż, sowie weiterhin noch zu der gleichen Bezeichnung der finnischen und tartarischen Sprachen (Grimm a. a. O. p. 64), welche Uebereinstimmung oft auf Entlehnung beruhen mag. Grimm vermuthet, dass vielleicht auch skr. vrihi*) Reis dazu gehören möge. Dagegen stimmt

*) Danach würden also vâja und vrihi zusammengehören!??

lat. *hordeum* zum ahd. *gersta*, dessen *s* wie häufig im Deutschen vor *t* (vgl. brennen, Brunst, dörren, Durst u. a.) eingeschoben ist; *ḡṣṭṛ* gehört wahrscheinlich ebenfalls dazu (Pott I, 143, doch vgl. 273), und endlich stellt sich lat. *far*, *farris* nebst *farina* zum goth. *baris*, engl. *bar-ley* die Gerste, vgl. Grimm a. a. O. p. 65 u. 66, wo sich auch noch die Ausdrücke für *haber* finden. Wir schliessen diese Zusammenstellung mit einigen Ausdrücken, welche in den meisten der verglichenen Sprachen ebenfalls Gerste bedeuten, aber auf den allgemeineren Begriff der Speise zurückführen, nämlich sl. *jatsch'men'*, russ. *jatschmen'*, slov. *jazhmen*, serb. *jetschmen*, poln. *ięczmien*, böhm. *gečmen* Gerste, ferner altn. *aeti*, ir. *joth*, *ith*, welsch *yd*, *hyd*, bret. *ed* Korn, Getraide, finn. *itu*, *idun* germen, syriän. *id hordeum*. Grimm hat diese Ausdrücke bereits auf den Begriff der essbaren Speise zurückgeführt (a. a. O. p. 65. 411) und deshalb auch goth. *atisks seges*, ahd. *ezisc*, dem das westfälische *esk*, *esch* das Feld entspricht, dazu gestellt. Die Richtigkeit leuchtet noch mehr ein durch skr. *adman* Speise, welches sich in den Veden findet (*Rik.* I, 58, 2) und durch *adas n.*, von Rosen *Rik.* I, 105, 3 durch *popanum*, aber wohl fälschlich, übersetzt, da wenigstens die Scholien es nicht so fassen; nichts desto weniger kann es diese Bedeutung, wie die allgemeinere von Speise überhaupt haben, und wenn ich nicht irre, habe ich es auch bereits an anderen Stellen des *Rigveda* in derselben gefunden. Dies noch fragliche *adas* entspräche genau dem römischen *ador*, welches *far*, *zea*, *spelta* erklärt wird (*Hor. Sat.* II. 6. 89) und goth. *atisks* wäre das Feld, auf dem *atis*, *adas*, *ador* wächst (die Gleichheit der Endungen *as* und *or* bedarf keines Beweises, *is* und *as* stimmen auch überein in goth. *riqis* Finsterniss, skr. *rajas id.*).

So sehen wir denn, dass in allen verglichenen Sprachen Ausdrücke für verschiedene Getraidearten übereinstimmen, und

dass sonach das Getraide bereits dem Urvolke bekannt gewesen sein müsse, dagegen lässt sich nicht darüber entscheiden, ob die später damit bezeichneten Arten darunter zu verstehen seien; Gerste und Waizen haben, wie es scheint, den Anspruch auf das höchste Alter, und zumal die erste möchte, da sie vorzugsweise bei Griechen, Römern und Indern zu Opfergebräuchen verwandt wird, den Vorrang in Anspruch nehmen.

Wir müssen uns im folgenden beschränken noch einige Ausdrücke nur einfach zusammenzustellen, die auf die Frage über die Benutzung des Getraides noch einiges Licht werfen, da der dieser Abhandlung gestattete Raum keine weitere Ausführung zulässt. Mühle, mahlen, gr. *μύλη*, lat. *mola*, ahd. *muli*, ir. *meile*, welsch *melin*, böhm. *mlyn*, lith. *malunas*. — lat. *molo*, d. *malan*, sl. *mljeti*, lith. *malti*, skr. *malana* das reiben, mahlen. — sl. *žrnov* Mühlstein, lith. *girnos* Handmühle, goth. *quairnus* id., wozu noch sl. *žerno*, lat. *granum*, ir. *gran*, lith. *žirnis* (*pisum*), lett. *sirns* (id.), goth. *kaurn* u. s. w. gehören, vgl. noch Grimm a. a. O. p. 67. Das Sanskrit besitzt dieselbe Wurzel, welche in den letztgenannten Wörtern liegt, nämlich *jri*, aber nur mit dem Begriff des Aufreibens der Kräfte durch das Alter, und es ist bereits von andern bemerkt worden, dass ebenso *molo* nebst seinen Verwandten durch den häufigen Wechsel zwischen *r* und *l* in naher Verwandtschaft mit skr. *mri* sterben, lat. *mori* u. s. w. stehe (Pott I. 220). — skr. *pish* zerreiben, zermahlen, Praes. *pinashmi*, davon *peshana* die Handmühle, lat. *pinso*, griech. *πίσσω*, von einer untergegangenen $\sqrt{\pi\iota\tau}$, aus der noch *πίτυρον* die Kleie und der Grind (wegen des Aussehens) stammt, lith. *pesta* Stempel, lett. *peests* Stampfer; — skr. *xud* zerreiben, zerbrechen, Praes. *xunadmi*, engl. *grind*, Impf. *ground* reiben, mahlen (*x* = *gr*), wobei man die auffällige Uebereinstimmung

in der Begriffsentwicklung von nhd. Grind mit obigem *πίτυρον* von *πιτ*, *πίσσω* bemerken möge, vgl. Grimm a. a. O. p. 67.

Diesen Ausdrücken reihen wir schliesslich diejenigen an, welche das Verlassen des Nomadenlebens und die feste Niederlassung beweisen:

Haus und Hof: skr. *dama*, gr. *δόμος*, lat. *domus*, sl. *dom*, goth. *timrjan* bauen, vgl. noch Grimm p. 336. 403. — z. *kamere la partie voutée du crâne*, gr. *καμάρα*, ahd. *kâmer*. — skr. *dâman*, ir. *daimh*. — skr. *sadman*, ir. *sadhbh*; — skr. *kuṭi*, d. hütte; — skr. *çâlâ* Haus, Halle, d. Saal, Halle, (das skr. *ç* ist im Deutschen theils durch *k*, theils durch *h*, zuweilen aber auch durch *s* vertreten; so stimmt einerseits das vedische *çipra* = *hanu* zu unserm gleichbedeutigen *kiefer*, andererseits das vedische *çilpa* = *karma* That zu unserem *Hilfe*; das Deutsche hat den Grundvokal der Wurzel des letzteren wie immer im Impf. *half*; zu beiden ist die gemeinsame skr. Wurzel *kalp* [verkürzt *kʹip*] thun, machen). — skr. *khala*, a *threshing floor*, gr. *καλιά* Hütte, Scheune; — skr. *mandira* Stall, gr. *μάνδρα* id.; — skr. *dvâr*, *dvâra* Thür, in einigen vedischen Compositis *bâra*, z. *dvara*, gr. *θύρα*, goth. *dauro*, ahd. *turi*, *tôr*, sl. *dv'r'*, lith. *durrys*, ir. *doras*, wall. *dôr*, lat. *fores*. — skr. *taxan* der Zimmermann, gr. *τέκτων* (*κτ* = *x* wie in *ἄρκτος* = *rixas*), man vgl. noch Pott I. 270 und dazu nied. dessl die *Queraxt*. — gr. *χόρος* Gehäge, Hof, lat. *hortus*, ahd. *garte*, doch vgl. man Pott I. 143 (gegen Grimm a. a. O. p. 402), aber auch das noch grössere Schwierigkeit verursachende vedische *garta*, welches Haus, Begräbnissplatz, Wagen und Pfosten bedeutet (Nirukti 3. 5.). Die Vereinigung der Begriffe Wagen und Haus in diesem Worte ist zugleich ein Beitrag zur Kenntniss des Lebens des alten Nomadenvolks, dessen Wohnstätte sich auf Wagen befand; Wagen und Vieh sind ganz besonders sein Reich-

thum, weshalb die vedischen Inder noch häufig die Götter um Verleihung derselben anrufen, so findet sich namentlich *rayi rathyaḥ*, Reichthum an Wagen, mehrmals, z. B. *R.* 4. 8. 7. Grimm Gesch. d. d. Spr. p. 16 vergleicht passend die Holzhäuser unserer Schäferkarren, und in der That zeigt das Modell eines mir vorliegenden zweirädrigen Wagens, wie sie auf Java gebräuchlich sind, ganz diese Form. — gr. *πηπος*, d. hof. — skr. (Vedadial) *sûda* Brunnen, niedd. *sôt*; — lat. *puteus*, niedd. *pütten*, ahd. *püts*.

Wohnung, Dorf, Stadt: skr. *griha* (vgl. *garta*), goth. *gards*, sl. *grad*, *gorod*, lith. *grad*. — skr. *veṣa* Haus, gr. *οἶκος*, lat. *vicus*, goth. *veihs* Flecken, Stadt, z. *viç* Wohnung, Haus, Dorf. — gr. *κώμη* *vicus*, lith. *kaimynas* *vicinus*, goth. *haims* *vicus*, ahd. *heim domus*, *patria*. — skr. *vâstu* Haus, gr. *ἄστυ*. — lat. *turba*, goth. *thaurp*, d. *dorf*, vgl. noch das oben über umbrisch *tuta*, goth. *thiunda* Beigebrachte. — skr. *lokas*, lat. *locus*, ndd. *louch*, *lôch*. — skr. *puri*, *pur*, *pura*, gr. *πόλις* (vgl. *puru* neben *pulu* u. *πολύς*).

Wir können alle diese Vergleichen nur mehr andeuten als näher begründen, haben daher auch nur die etymologisch klaren gewählt, doch wollen wir ihnen zum Schluss noch einen Begriff anreihen, für den mehrere Sprachen in grosser Uebereinstimmung dasselbe Wort zeigen, welches dagegen in anderen fehlt. Es ist dies der Gast, dem die Begriffe des Heerdes und Hauses so nahe verbunden sind: lat. *hostis* (Feind und Fremdling) nebst *hospes*, goth. *gasts*, lith. *gost'*, poln. *gość*. Mehrfache Versuche sind gemacht worden, den ursprünglichen Begriff des Wortes festzustellen, unter welchen die Erklärung Bopp's, nach der die Wurzel aller skr. *ghas* essen wäre, am annehmbarsten scheint; der Gast wäre also der Esser, der zu Bewirthende; doch wird es freilich schwer, die gewöhnliche Bedeutung von

hostis damit zu vereinen. Im älteren Sanskrit heisst der Gast *goghna*, d. h. der Kuhschläger, Kuhtödter, weil es in ältester Zeit Sitte war (vgl. *Rik*. I, 31, 15) ihm zu Ehren eine Kuh zu schlachten, wovon später nur die symbolische Handlung sie anzubinden übrig blieb (vgl. *Colebrooke Misc. Essays* I. p. 203. 204); dieselbe Sitte finden wir in der Heroenzeit der Griechen, denn so wird dem *Bellorophontes* als Gastfreund des lykischen Königs neun Tage lang täglich eine Kuh geopfert (*Ilias* 6, 174), weshalb auch *ἱερεῖον* für den Begriff „ein-Thier für den Gastfreund schlachten“ gebraucht wird (*Od.* XIV. 414. XXIV. 216); die Bewirthung war ein Gebot der Religion, darum fallen die Begriffe zusammen (vgl. auch *Benary* p. 164). Es scheint mir danach sehr wahrscheinlich, dass auch der Ausdruck *ξείνος, ξένος* dem Kreise dieser Anschauungen entnommen sei, indem *ξ* kein ursprünglicher Consonant, aus dem *κτ* von *κτείνω* entstanden sein mag und *ξείνος* also der Tödtende wäre. Ebenso lassen sich *hostis*, *hostia* (ebenfalls vom schlagen so genannt, vgl. *Hartung* über die *agonalia*, *Relig. der Römer* II. 32), *gość*, *Gast* auf eine Wurzel mit gleicher Bedeutung zurückführen; denn trennt man das Suffix *ti* (das ursprünglich neben Abstracten auch *Nomina agentis* bildete, wie z. B. lat. *vectis*, skr. *jushṭi gratificans* *Rik* I, 10, 22, *mati consiliarius* 6, 6 u. a.), so bleibt als Wurzel *hos*, *gos*, *gas* übrig, in der wir nach allen Gesetzen der Lautentwicklung den *a*-Vocal als ursprünglichen anzunehmen haben. Danach stellen sich jene Wörter, meiner Ansicht nach, zu lat. *hasta* und skr. *hasta* die Hand, und alle haben wie die letzteren den Begriff des Schlagens als gemeinsamen und ursprünglichen, der sich beim Gast von der oben angeführten Sitte herschreibt. Uebri- gens liegt nun dieser Bedeutung die des Essens sehr nahe, wie das schon neben diesem *has* stehende skr. *ghas* zeigt, ausserdem aber noch *hanu maxilla* beweist, welches von *√ han*

schlagen stammt; die Kinnladen sind demnach vom Zusammenschlagen beim Essen genannt, vom Kauen, dem sich das Hauen als nahe verwandte Wurzel, eben wie jenem skr. ghas dies has anreihet.

Diese letzten Zusammenstellungen mögen genügen, um den Beweis dafür zu liefern, dass die Ahnen der indogermanischen Völker bereits ein sesshaftes Volk waren. Wir müssen hier unsre Untersuchungen schliessen, werden sie aber über kurz oder lang an einem andern Orte wieder aufnehmen. Des Stoffs, der sich zur Vergleichung bietet, ist noch genug und namentlich ist es noch das ganze religiöse Gebiet, welches reiche Ausbeute verspricht und zugleich die nothwendige Ergänzung des entworfenen Gemäldes durch das geistige Element gewährt. Wenn wir schon in diesen Blättern Gelegenheit hatten, mehrfache Aufschlüsse durch die Sprache der Veden zu erlangen, so wird dies noch in viel höherem Grade bei der Betrachtung der Mythen und Religion dieser Schriften in Bezug auf die der übrigen Stämme der Fall sein. Das sich so enthüllende Bild wird freilich nicht den Ansprüchen derer genügen, die in der Urzeit überall tiefe Spekulation und in der unsern nichts als gedankenlose Verflachung sehen, aber es wird den Ansprüchen derer genügen, die aus der Geschichte gelernt haben, dass der Entwicklungsgang der Menschheit ein ewiger Fortschritt zum Edlern und Bessern ist, und die fern von weichlicher Klage um die geschwundene, goldene Zeit, dem gewaltigen Gange der eisernen alle ihre Kräfte zuwenden und im erquickenden Rückblick auf Kindheit und Jugend ihrer Ahnen die Ruhe und Klarheit des Geistes bewahren, welche der Augenblick ihnen je zuweilen zu entreissen droht.

A. Kuhn.



Beiträge zur Erläuterung des von Spiegel bearbeiteten Anfangs des 19. Fargard des Vendidad.

Wir gehören zu denen, welche die erste Probe des grossen Spiegel'schen Werks mit grosser Freude begrüsst haben. Das zuerst mitgetheilte Stück ist sehr glücklich gewählt. Es stellt alle hauptsächlichsten Grundanschauungen des Parsismus, und insbesondere auch die einzige Stellung, welche Zarathustra in denselben einnimmt, in kühnen und grossen poetischen Zügen dar. Wir glauben aber unsre Theilnahme an dem mitgetheilten wichtigen Fragment und unsern Dank an der vielfach daraus geschöpften Belehrung nicht besser an den Tag legen zu können, als indem wir zum Verständniss des Zusammenhanges, in welchen der gelehrte Herausgeber bis jetzt nicht näher eingegangen ist, und zur Erläuterung einiger einzelnen Stellen, die er selbst zum Theil noch nicht zu seiner eignen Befriedigung erklärt zu haben versichert, unsrerseits einen kleinen Beitrag zu liefern versuchen. Wir halten es, da das betreffende Heft der Verhandlungen der Münchener Akademie nicht vielen Lesern zugänglich sein dürfte, für nöthig, die Uebersetzung des ganzen Abschnitts mitzutheilen. Wir ändern die Spiegel'sche Uebersetzung wesentlich nur da, wo wir die (von Spiegel selbst mitgetheilte) Roth'sche Erklärung vorziehen und wo wir selbst eine eigne vorzuschlagen uns erlauben, ohne deshalb alles Nichtgeänderte für gleich sicher zu halten. Aber es scheint uns grade bei den Zendstudien darauf anzukommen, dass ein Jeder zunächst über einzelne religionsgeschichtlich besonders wichtige Stellen dasjenige gern mittheilt, was er nach gewissenhafter Untersuchung für sicher oder wahr-

scheinlich hält, ohne sich davon durch den Umstand abschrecken zu lassen, dass man oft unmittelbar neben dem einigermaassen Aufgeklärten noch manches Dunkle oder völlig Zweifelhafte stehen lassen muss. Wenn dies allgemeiner geschähe, so glauben wir, dass dadurch nicht nur die sprachlichen Untersuchungen rascher fortschreiten und der Religionswissenschaft sogleich manches wichtige Resultat zugeführt werde, sondern dass dann auch eine baldige Erweiterung des Kreises der Theilnehmer an diesen Studien zu hoffen wäre, die denselben so sehr zu wünschen ist.

1) Von der nördlichen Gegend, von den nördlichen Gegenden stürzte Agramainyu hervor, der voll Tod ist, der Daéva der Daévas. 2) Also sprach dieser schlechtwissende Agramainyu, der voll Tod ist. 3) Drukhs, laufe hin! stirb, o reiner Zarathustra.

V. 2 lassen wir die nach Burnoufs Vorgange herrschend gewordne Erklärung des dujdao stehen, obgleich sie uns sehr zweifelhaft scheint. Das entgegengesetzte hudhao ist wenigstens häufiges Epitheton der Erde = Gutes hervorbringend, spendend. In v. 3 wagen wir *) nach einer leichten Conjectur (sh für c) zu lesen: mereshagūha ashāum zarathustra. Spiegel: merencaḡuha. Er nimmt ashāum z. gradezu als Accusativ: „tödtete den heiligen Z.“ Aber dies ist doch im höchsten Maasse gewagt. Die Schwierigkeit der vocativischen Form ashāum führt Sp., da sie übrigens vollkommen sicher ist, mit Unrecht zu Gunsten seiner Erklärung an. merencaḡuha könnte man höchstens ironisch nehmen: Tödtete (die Drukhs) o heiliger Z. (wenn du nämlich kannst)! — was doch aber sehr gezwungen

*) Diese Aenderung wäre unnöthig, wenn sich die Wurzel merec in intransitiver Bedeutung nachweisen liesse: die Sanskrit-Wurzel mric, vedisch marcayati, s. Roth bei Spiegel p. 50 und Z. der D. M. G. IV, 264, gehört der zehnten Classe an und hat transitive *) Bedeutung.

*) Es ist dies wohl irrig, da auch mrich die intransitive Bedeutung hat, so Kaush. Up. II, 10 na mrichante = na vinagyanti; marcayati ist Causale. Anm. des Herausg.

wäre. Die in der Benennung des Reinen von Seiten Ahrimans, wie es scheint, liegende Ironie (= sei so rein wie du willst, du sollst doch sterben) ist übrigens viel kräftiger bei unsrer als bei der Spiegel'schen Auffassung. Wir werden sehen, dass zu jener auch das folgende trefflich passt.

- 4) Die Drukhs lief um ihn herum, der Daéva Bûiti, der Vergängliche, der Betrüger der Sterblichen. 5) Zarathustra betete den Ahuna vairyâ: Yathâ ahû vairyô. Man preise die guten Gewässer der guten Schöpfung, man verehere das mazdayačnische Gesetz. 6) Die Drukhs lief von ihm betrübt hinweg, der Daéva Bûiti, der Vergängliche, der Betrüger der Sterblichen. 7) Die Drukhs entgegnete dem Agramainyu: Peiniger Agramainyu, 8) Nicht sehe ich an ihm den Tod, an dem heiligen Zarathustra. 9) Voll Glanzes ist der reine Zarathustra.

Der vorhergehende Abschnitt enthielt den Plan des Reiches der Finsterniss, dieser die Ausführung und deren Vereitlungen. V. 4 und 5 bilden einen schönen Gegensatz. Die Drukhs geschäftig um den Heiligen herumlaufend, dieser in die Betrachtung der göttlichen Wahrheit versunken und eben dadurch schon hinreichend geschützt. — Da der offenbar männliche Daéva Bûiti eine Drukhs genannt wird (v. 4), so erhellt, dass in drukhs, als allgemeiner Benennung, das Geschlecht nicht zu urgiren ist. — Auf der Bezeichnung des Daéva als ithyêjô vergänglich (v. 4 u. 6) liegt ein besondrer Nachdruck. Er soll der Bringer des Todes sein und ist selbst der wahrhaft Vergängliche. So ist diese Erklärung des Wortes, die nach Spiegel die Tradition für sich hat (huzv. 𐬔𐬀𐬎𐬌 = pârsi çeġ; Nérios. mṛityumat) ganz passend. Eine befriedigende Etymologie des Wortes wissen wir freilich nicht zu finden. Wohl nur durch ein Versehen beruft sich Spiegel auf Burnouf Y. p. 354, wo vielmehr die entgegengesetzte Bedeutung des mit

ithyéjo schwerlich identischen aithyajağha (Nerios. anaçvara) begründet wird. — Roth nimmt ithyéjo = böse, Uebel, was aber soviel wir wissen nur auf Anquetils hier mehr als zweifelhafter Auctorität beruht (vgl. B. Y. p. 353), ithyéjo marshavan als Compos. = Verächter (ist wohl Druckfehler für Vernichter) des Uebels mit Berufung auf das vedische mric = verletzen, schaden. Aber dies scheint uns doch sehr gewagt, die Wortstellung wäre dabei sehr hart (ithyéjo marshavan müsste dabei auf Zarathustra, daoǰao wieder auf den Bûiti bezogen werden) und namentlich scheint uns mit Spiegel in v. 6 die Verbindung des Accus. marshaonem mit apa dvaraṭ grammatisch nicht zu rechtfertigen. — Zoroaster spricht den Ahuna vairya, welcher, wie sogleich hinzugesetzt wird, in den Worten yathâ ahû vairyô etc. besteht. Er wird aber zugleich als das schöpferische Wort gedacht, das Ahuramazda in der ungeschaffenen Zeit setzte (v. 33 unsres Abschnitts), das er vor Himmel und Erde und aller guten und bösen Kreatur aussprach (Yaçna 19 im Anf.; bei Brockhaus S. 36). Aequetil erklärt ahuna vairya durch „reiner Wille, reine Begierde“; wir nehmen es = der verehrungswürdige oder besser der verlangende Seiende (ahuna analog dem ahura gebildet; vairya transitiv, wie mairya, berezya [Yaçna p. 185] verezyağh). Die Gebete werden im Zend-Avesta häufig mit den Anfangsworten citirt; dass aber hier aus den gar nicht den Anfang bildenden Worten ahû vairyô durch das Suffix na ein eigner Name des betreffenden Gebetes geformt würde, wäre unseres Wissens ohne alle Analogie. Der ahuna vairya (identisch mit dem mâtħra, und v. 30 schlechthin vaca mazdô fraokhta genannt) entspricht unsrer Meinung nach der svadhâ (in Verbindung mit kâma) und vâc in den beiden bekannten, zuerst von Colebrooke mitgetheilten spätern Hymnen des Rik und gehört zu den ältern

speculativen Elementen der Zendreligion, welche im Vendidad-Sade schon durch liturgische Veräusserlichung zurückgedrängt erscheinen. Eine weitere Begründung dieser Ansicht müssen wir uns für einen andern Ort vorbehalten. So viel aber ist klar, dass der ahuna vairya in unserm Abschnitt eine Hauptrolle spielt und dass die Verherrlichung desselben gewissermaassen den Mittelpunkt des Ganzen bildet, was Spiegel, wie wir sehen werden, nicht hinlänglich beachtet hat. Die folgenden Worte apô vağubis etc. sind schwerlich, wie Spiegel annimmt, Fragmente irgend eines andern Gebets (denn für eine blossе Citationsformel sind sie zu lang), sondern sie erklären sich hinlänglich als selbstständiger Zusatz zum ahuna vairya. In dem yathâ ahû vairyo etc. ist bekanntlich der Begriff jeglicher Reinheit (ashât cit) der Mittelpunkt: daran schliesst sich passend die Erwähnung der guten Gewässer, des Symboles der Reinheit in der sinnlichen Welt; die Verknüpfung der Vorstellung des ahuna vairya mit dem guten Gesetz aber ist schon durch den synonymen Begriff mâtîra angedeutet. — In v. 8 bilden die Worte „Nicht sehe ich an ihm den Tod“ einen sehr treffenden Gegensatz gegen das Wort des Ahriman: „Stirb, reiner Zarathustra“ am Schluss des vorigen Abschnitts (v. 3), zugleich auch gegen die Bezeichnung des Ahriman als „voll Todes“ (v. 1. 2). Wie absichtlich die Antithesen von den Parsen durchgeführt werden, darauf hat Müller in seinem interessanten Aufsatz in den Abhandl. der Bayr. Akad. (III. S. 640 ff.) aufmerksam gemacht. Spiegel zeigt, wie derselbe sich selbst darin zu erkennen giebt, dass gewisse Begriffe, wie die des Laufens und Sprechens bei guten und bösen Geistern durch verschiedene Wörter ausgedrückt werden.

10) Zarathustra sah im Geiste: die bösen schlechtwissenden Daëva befragen sich über meinen Tod. 11) Es erhob sich Za-

rathustra, hervor ging Zarathustra. 12) Nicht verletzt durch Akamanas, durch die Wuth der Hasses-Fragen. 13) Homasteine in der Hand haltend — von der Grösse eines Kata sind sie — der reine Zarathustra. 14) Welche er erhalten hatte von dem Schöpfer Ahuramazda. 15) „Wie willst du angreifen das betretne, wohlgebaute, fernhin gränzende Land, durch Angriff auf die steile Höhe, die Wohnung des Pôrushaça?“ 16) Es verkündigte Zarathustra dem Agramainyu: Schlecht wissender Agramainyu! 17) Ich will schlagen die Schöpfung von den Daévas geschaffen; ich will schlagen die Naçus von den Daévas geschaffen; 18) Ich will schlagen die Pari, welche man anbetet (?), bis dass geboren wird Çaoshyanç (der Helfer), der Siegreiche aus dem Wasser Kançaoya, 19) von der östlichen Gegend, von den östlichen Gegenden.

Wie v. 1—9 in einem schön in sich abgerundeten Bilde die Daévas handelnd eingeführt wurden, so in den obigen 10 Versen Zarathustra. Und zwar ist in diesen eine sehr nachdrückliche Steigerung enthalten. Zuerst wird Zarathustra, vorher ganz in der Betrachtung des Ahuna vairya versunken, des feindlichen Treibens der bösen Mächte im Geiste gewahr v. 10; dann erhebt er sich unverletzt, selber kampfergütet und weist den Agramainyu mit seinem ohnmächtigen Angriff zurück, v. 11—15; endlich verfährt er selbst angriffsweise und kündigt der Welt des Bösen offenen und beharrlichen Vernichtungskampf an, v. 16—19. — In v. 10 und 12 könnte man geneigt sein, bei pereçentê und parstananim statt der gewöhnlichen Bedeutung des Fragens die verwandte des Suchens und Nachstellens anzunehmen, doch bei näherer Erwägung erweist sich die erstere als vollkommen passend: da ja nach der Ansicht des Schriftstellers Zarathustra das ganze vorher geschilderte Drama der bösen Geisterwelt im Geiste schaut. In Be-

treff des 12. v. müssen wir im Wesentlichen Roth beistimmen. Spiegel übersetzt: „Nicht verletzt durch Akamanas sehr peinigende Fragen,” was grammatisch nicht zu rechtfertigen ist; akô managha ist ja ohne Zweifel Instrumentalis. Roth dagegen übersetzte das erste Glied „unerschreckt durch den Uebelwollenden” und das zweite „zürnend über die Versuche des Hasses” oder „durch die Wuth der Anläufe des Hasses.” Letztere Auffassung verdient ohne Zweifel den Vorzug, zumal der gerundive Gebrauch der Endung -ya im Zend noch nicht nachgewiesen ist. khruǰdya ist Instrum. von khruǰdi, eine der häufigen durch das bloss e gebildeten Abstraktförmen. Mit Unrecht bezeichnet Roth khruǰdya als Nebenform von khraoǰda, was nur adjektivisch vorkommt. Warum wir von ihm in der Auffassung des parstanāim abweichen, ist oben bemerkt worden. — V. 13 açânô übersetzt Spiegel „Geschosse”, stimmt aber in der Note mit Recht Roth bei, der es gleich dem vedischen açnaḥ von den heiligen zum Soma ausschlagen gebrauchten Steinen versteht. Diesen wird nämlich auch in den Veden eine die Dämonen verscheuchende Macht beigelegt. — V. 15 übersetzt Spiegel nach dem Huzvaresch: „Um sie (die Geschosse) zu halten auf dieser Erde, der weiten runden, schwer zu durchlaufenden in grosser Kraft in der Wohnung des Pôurušaçpa.” Er giebt aber selbst zu, dass er hier, von sprachlicher und grammatischer Auslegung verlassen, rein der Tradition gefolgt sei und vermuthet am Schluss seiner Anmerkung, dass er jetzt die Worte als Anrede Ahuramazda’s an Zarathustra fassen möchte, ohne zu zeigen in welcher Weise dies möglich sei. Roth’s scharfsinnige und einfache Erklärung scheint uns allein einen passenden Sinn darzubieten und nur hinsichtlich der beiden letzten Worte glauben wir der traditionellen Auffassung der Parsen entschieden den Vorzug geben zu müs-

sen. Nmânahê pôrushaçapahê kann nämlich allerdings ebenso wohl von einer „rossereichen Gegend“, wie Roth es nimmt, als von der „Wohnung des Pôrushaça“ verstanden werden, aber für das letztere spricht 1) dass Pôrushaça gleich darauf in v. 22 als Vater Zarathustra's genannt wird (dieselbe Bezeichnung der väterlichen Wohnung Zarathustra's findet sich auch Yaçna 9, nach Burnouf's Theilung im 9. Abschnitt s. bei Brockhaus S. 408 und Burnouf's Uebersetzung daselbst S. 410); 2) dass die „pferdereiche Gegend“ als Epipheton zu der steilen Höhe („paitizbara = pratihvara im *Rik* = Steigung“) nicht recht passen will; und besonders 3) dass man, da die von Zarathustra im Geiste geschauten Angriffe der Daêvas zunächst gegen ihn selbst gerichtet sind, eine bestimmte Hinweisung darauf in den Worten erwartet, mit welchen er eben jene Angriffe zurückweist. Bei Roth's Auffassung würde eine solche Hinweisung fehlen. Alle Worte des Verses gingen ganz im Allgemeinen auf das seit Yima bebaute und geordnete, gleichsam Ahuramazda's irdisches Reich darstellende Land. Die Schlussworte „durch Angriff auf den steilen pferdereichen Ort“ wären mit dem Vorhergehenden „wie willst du dich wagen an ein betretenes u. s. w. Land“ völlig synonym und dienten lediglich dazu, dieses Land näher als Gebirgsland zu bestimmen. Nach unserer Meinung aber ist zwischen den beiden Gliedern des Verses ein viel bedeutungsvollerer Unterschied. Agramainyu wagt sich an jenes seit Yima bebaute und geordnete Land, aber jetzt insonderheit auf die Weise, dass er dem Zarathustra dem grossen Propheten jenes Landes nachstellt. Dies kann letzterer nicht passender ausdrücken, als indem er neben das Bild des „weithingrenzenden Landes“ das der steilen Höhe stellt, auf welcher seine väterliche Wohnung liegt. Indem Agramainyu auf diese seinen Angriff richtet, greift er eben

dadurch zugleich jenes ganze weite Land an. — drejya ist Instrum. wie oben khrujdyā. In der Auffassung des çaoshyañç (= der helfen werdende) stimmen wir Spiegel bei. Zarathustra kündigt dem Agramainyu einen Krieg an, der bis ans Ende dauern soll, nämlich bis auf die Zeit, wo mit der Erscheinung des çaoshyañç der Sieg des guten Geisterreichs über das böse vollendet sein wird. — V. 19 bildet einen Gegensatz gegen v. 1.

- 20) Ihm antwortete Agramainyu, der Schöpfer schlechter Geschöpfe: 21) Nicht tödte meine Geschöpfe, o reiner Zarathustra. 22) Du bist des Pôurushaça Sohn: von einer sterblichen Gebärerin hast du das Leben. 23) Verwünsche das gute mazdayačnische Gesetz; erlange das Glück wie es erlangte Vadhaghna der Herrscher der Lande. 24) Zu ihm sprach der heilige Zarathustra: 25) Nicht will ich verfluchen das gute mazdayačnische Gesetz. 26) Nicht wenn Gebein, Seele und Bewusstsein sich von einander trennen würden.

Auf den gewaltsamen Angriff folgt jetzt die Versuchung und Verlockung, die eben so vergeblich ist als jener. Wichtig auch für das folgende ist hier die Vorstellung von einem daēvayačnischen Könige Vadhaghna, dessen Glück und Macht Agramainyu dem Zarathustra verspricht, wenn er sein Anhänger werde. Sollte an einen alten Herrscher derjenigen Arier zu denken sein, deren älteste Erinnerungen in den vedischen Hymnen uns vorliegen? — Wenn v. 26 die Huzvaresch-Uebersetzung açta durch 𐬀𐬎𐬌 wiedergibt, so braucht dies nicht, wie Spiegel annimmt, eine Verwechslung mit açtu zu sein, sondern es ist eine Uebertragung dem Sinne nach; neben dem Wort Seele wird das Gebein fast in allen Sprachen den Leib bezeichnen. — Auch darin können wir Spiegel nicht beistimmen, dass er den Begriff des Leibes (açtu) auch

in dem häufigen Epitheton der geschaffenen Welten *açvat* wiederfinden will. Trotz Holtzmanns Einwürfen scheint uns noch immer die Erklärung Bopp's „mit Dasein begabt“ schon darin eine starke Stütze zu haben, dass auch durch das Wort *ahû* sowohl die Welt als ihr Schöpfer schlechthin als Seiendes bezeichnet wird, wie denn überhaupt der Begriff des Daseins in den parsischen Vorstellungen ein sehr herrschender ist. Wie die Welt und ihr Schöpfer, so scheinen uns auch Leib und Seele [*astu* und *ustâna*, vgl. B. Y. not. (XXXVI)] beide von der Wurzel *as* benannt zu sein. Man vergl. auch unsere obige Andeutung über *ahuna*. — Interessant ist in v. 26 auch die Unterscheidung der bloss objektiv als seiend gedachten Seele und des Bewusstseins, die in den Worten *ustanemca baodhaça* nicht zu verkennen ist.

27) Zu ihm sagte der Schöpfer schlechter Geschöpfe, *Ağramainyu*: 28) Durch wessen Wort willst du schlagen, durch wessen Wort willst du vertilgen, durch welchen Sieg die Glücklichen, meine Geschöpfe, des *Ağramainyu*? — 29) Zu ihm sprach der heilige Zarathustra: Mörser, Schaale und Haoma, das Wort von Mazda ausgesprochen, 30) Das ist mein herrlicher Sieg. 32) Durch dieses Wort will ich schlagen, durch dieses Wort will ich vertilgen, durch diesen Sieg die Glücklichen, o schlechtwissender *Ağramainyu*. 33) Es setzte es der Heiliggesinnte, er setzte es in der ungeschaffenen Zeit. 34) Es förderten es die *Ameshaçpenta's*, die guten Herrscher, die wohlwissenden. 35) Zarathustra betete den *Ahunavairya*: *yathâ ahû vairyô*.

V. 28 giebt Spiegel nach der Huzvaresch-Uebersetzung wieder: „Durch wessen Wort willst du schlagen, durch wessen Wort willst du vernichten, durch wessen gute Siegeswaffen gegen meine Geschöpfe des *Ağramainyu*?“ Er selbst gesteht aber zu, dass diese Uebertragung sprachlich nicht zu rechtfer-

tigen ist. Und in der That ist es eine starke Zumuthung, dass man den Nom. Plur. hukeretaoḡhō als Epitheton zu dem Instrum. Sing. kana zaya und den Accus. mana dańma als abhängig von zaya in der Bedeutung „gegen meine Geschöpfe“ nehmen soll. Alles scheint uns dagegen einfach und passend, sobald man als Verbum aus dem vorhergehenden Versgiede apa yaçâ ergänzt, hukeretaoḡhō accusativisch (vergl. in Betreff der Form Bopp S. 264) und mana dańma als Apposition dazu fasst. — Bei zaya scheint uns weder hier noch v. 31 ein Grund vorhanden zu sein, von der durch das skr. jaya dargebotenen Bedeutung „Sieg“ abzugehen: kana zaya kann schwerlich etwas anderes heissen als „durch welchen Sieg.“ (Gewiss nicht ohne Absicht steht hier, was Spiegel übersehen hat, nicht wie vorher kahê sondern kana.) Hukereta entspricht dem skr. sukrita, was nach Wilson folgende Bedeutung hat: 1) virtuous, pious vgl. im Zend hukairya, 2) befriended, assisted, treated with kindness, 3) fortunate, auspicious. Diese dritte Bedeutung hat unsrer Meinung nach hukereta sowohl hier als v. 32. Spiegel giebt dieselbe dem Worte nur an der letztern Stelle, wo er es nur etwas zu frei durch „siegreich“ verdeutscht; v. 28 soll es dagegen als Epitheton zu den vermeintlichen „Siegeswaffen“ stehen, und so viel bedeuten als „gut gemacht“ = gut. Aber diese verschiedene Erklärung desselben Wortes an den zwei nah aufeinander folgenden und sich genau entsprechenden Stellen ist schon an sich im höchsten Grade unwahrscheinlich. Dass Aḡramainyu seine Geschöpfe schlechthin als die Glücklichen bezeichnet, passt vortrefflich in den Zusammenhang, da er ja kurz vorher v. 23 durch das Glück derselben, insbesondere das des Vadhaḡna, den Zarathustra zu verlocken gesucht hat. — V. 30 werden wie in den Veden der Haoma-Kultus und das heilige Wort in eine besonders nahe Beziehung zu einander gesetzt. Wenn man nicht berechtigt ist

neben den andern mannichfaltigen Nebenformen des Substant. vac auch die Femininform vaca anzunehmen, sondern bei der neutrischen Pluralbedeutung des vaca stehen bleiben muss, so erhellt doch aus dem sogleich folgenden singularischen Instrum. ana vaca, dass die hier gemeinten Worte Mazda's zugleich als eine Einheit, als Ein Wort gedacht werden müssen. Es ist der ahuna vairya, das schöpferische Wort, das Ahunamazda vor aller Welt aussprach und dessen alles Böse überwindende Macht der Mensch beim Haoma-Opfer sich aneignet. Dieses Wort nennt Zarathustra v. 31 seinen herrlichen Sieg, ähnlich wie im Neuen Testament (1 Joh. 5, 4) die *νίκη* selbst als *ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον* bezeichnet wird. Jenes Wort schliesst den Sieg schon in sich: zaya durch Mittel zum Siege oder Siegeswaffe zu übersetzen, wäre ohne Zweifel eine Abschwächung des im Original zu Grunde liegenden Sinnes. Uebrigens ist zaya wegen des daneben stehenden vahistem aller Wahrscheinlichkeit nach Neutrum Sing. — V. 32 übersetzt Spiegel ana zaya hukeretaoǵhō „durch diese Siegeswaffen sind wir siegreich.“ Aber die Ergänzung des Subjekts „wir“ ist sehr hart und wegen der genauen Parallele mit v. 28 scheint uns die dort allein mögliche Auffassung auch hier unzweifelhaft. Also: „durch diesen Sieg (will ich vertilgen) die Glücklichen“. „Die Glücklichen“ nennt Zarathustra ironisch, indem er Agramainyu's Worte wiederholt, dessen Anhänger, mit deren Glück ihn derselbe zu verführen gesucht hatte. — Mit v. 32 schliesst Spiegel sonderbarer Weise den ersten Abschnitt des 19. Fargard und fügt hinzu: „Das Gespräch zwischen Ahriman und Zarathustra, wie es hier geführt wurde, ist vielleicht vor Schöpfung der Welt zu verlegen. Einen förmlichen Schluss hat dieser erste Abschnitt nicht; ich vermute, dass er ein blosses Fragment ist. Der Verfasser des Minokhired hat die Unvollständigkeit der Erzählung gefühlt und

setzt desswegen noch bei: Ahriman stürzte dadurch betrübt zur Hölle und blieb lange Zeit daselbst." — Hier ist der Punkt, wo wir den allerentschiedensten Einspruch erheben zu müssen glauben. Jene angebliche vorweltliche Stellung des Zorathustra bedurfte doch einer sehr starken Begründung. Spiegel scheint seine Vermuthung aber einzig und allein auf ein sogleich zu berührendes Missverständniß der beiden folgenden Verse zu stützen. Unser Abschnitt selbst spricht überdiess aufs allerdeutlichste dagegen. Denn v. 15 ist ja auch nach der von Spiegel befolgten Pehlvi-Erklärung von der schon bestehenden Erde die Rede und v. 22 wird ausdrücklich auf Zarathustra's sterbliche Eltern hingewiesen. Was den Zusatz des Minokhired betrifft so wäre von Interesse zu wissen, ob derselbe sich wirklich hinter den Worten unseres 32. Verses oder hinter denen des 35. findet. Dass erst mit dem letzteren der erste Abschnitt des 19. Fangard endet, kann bei unbefangener Prüfung nicht zweifelhaft sein, wie denn auch die Theilung der Guzerati-Ausgabe, welcher Brockhaus gefolgt ist, damit übereinstimmt. Dadurch, dass nach v. 35 Zorathustra noch einmal den Ahuna vairya spricht, wird nach dem Sinne des Erzählers die Besiegung des Ahriman, so wie sie jene Stelle des Minokhired andeutet, vollendet. — Spiegel, dem Brockhaus (im Glossar unter zarvan) beipflichtet, fasste v. 33. 34 schon früher in seiner Recension des Röth'schen Buches so, wie er dieselben auch noch jetzt wiedergiebt: „Es schuf Çpentamainyu, er schuf in der unendlichen Zeit; es schufen die Ameshaçpenta's, die guten Herrscher, die Weisen." — Aber sollte hier die That- sache der Schöpfung als solche dargestellt werden, so würden wir die in diesem Fall gewöhnliche Ausführlichkeit in der Angabe des Geschaffenen erwarten. Auch erklärt sich dabei nicht die geflissentliche Unterscheidung des dathaṭ und fradathen, welche die von Spiegel mitgetheilte Pehlvi-Uebersetzung nicht

übersehen, aber auf eine sprachlich nicht zu begründende Weise gefasst hat, indem sie das von den Ameshaçpentas gebrauchte *fradathen* durch „sie halfen bei der Schöpfung“ erklärt. — Wir stimmen in der Auffassung dieser wichtigen Stelle im Wesentlichen mit Roth (Tüb. theol. Jahrb. 1849. S. 289) überein, welcher dieselbe so übersetzt: „Es gab (dieses Wort) der Heiliggesinnte, er gab es in grundloser Zeit; es förderten dasselbe die Amschaspad's, die mächtigen, wohlwollenden.“ Die Ergänzung des Objekts aus dem Vorhergehenden ist sehr einfach. Nur finden wir es nicht gerechtfertigt, wenn Roth jenes Wort ohne Weiteres als „den Glauben oder das Gesetz (*daênâ*)“ fasst. Es ist nach dem Zusammenhange unseres ganzen Abschnitts der Ahuna vairya gemeint, der allerdings, wie wir oben andeuteten, in naher Beziehung zu der Offenbarung des Gesetzes steht, aber nicht unmittelbar mit diesem zu identificiren ist. Sodann ist es uns nicht wahrscheinlich, dass dath hier die Bedeutung „geben“ habe. — Zwar sagt Ahuramazda in der schon oben berührten Stelle (*Yaçna* 19): „Dieser Abschnitt (oder sollte *baga*, entsprechend dem vedischen *bhaga* und dem altpersischen *baga*, den ahuna vairya als eine göttliche Macht bezeichnen? dass es auch im Zend in jener Bedeutung vorkomme, hat Spiegel in Höfer's Zeitschr. I, 63 nachgewiesen) des Ahuna vairya war es, o heiliger Zarathustra, den ich dir aussprach (*yaṭ tē fravaocim*) vor dem Himmel, vor dem Wasser, vor der Erde u. s. w.“ Es liegt darin die Vorstellung, dass schon vor aller Kreatur jenes schöpferische Wort in Beziehung auf die Menschen, und also ideell für dieselben ausgesprochen wurde. Aber dasselbe scheint uns nicht leicht durch das *dathat* unseres Textes in der Bedeutung „er gab“, noch dazu ohne ein daneben stehendes *mē*, ausgedrückt werden zu können. Wir nehmen daher dath in der Bedeutung des Schaffens oder des Setzens (man vgl. die *svadhâ* in dem oben berühr-

ten Hymnus des *Rik*; auch die Prov. 8, 22 ff. von der vorweltlichen Weisheit gebrauchten Ausdruck *קָנְנִי, נִסְכָּתִי, חוֹלָלִי* (Frathath nehmen wir mit Roth in der Bedeutung „fördern“, welche die Analogie der mit *frádhāt* zusammengesetzten Wörter für sich hat. Die Förderung des Ahuna vairyā geschieht von Seiten der Ameshaçpentas durch ihre Theilnahme an der Ordnung der Welt, nachdem diese durch des uranfängliche Aussprechen des Ahunavairyā von Seiten Ahuramazda's gegründet ist. So ist der Sinn in gewisser Beziehung dem ähnlich, welcher in der Pehlvi-Uebersetzung ausgedrückt ist. (Oder sollte das dath durch die Zusammensetzung mit *fra* eine ähnliche Bedeutung erhalten wie das lateinische *edere* = *proclamare*? vgl. *fravac*, *fracanh*. Dann würden die Ameshaçpentas als die Verkündiger des in der grundlosen Zeit von Ahuramazda ausgesprochenen Wortes gedacht.) — Das Wort *akarana* leitet Spiegel von der Pehlvi-Wurzel *קנאר* ab, also = grenzenlos. Aber dies ist gewiss nicht richtig, da das Zend eine Wurzel der Art nicht kennt, vielmehr bedeutet *akarana*, wie Roth und Brockhaus es erklären, so viel als grundlos, ursachlos = ungeschaffen. Was die Bedeutung des Zarvan *akarana* anbelangt, so können wir eben so wenig die Auffassung desselben bei Anquetil, als die bei Müller, Spiegel, Roth und Brockhaus billigen. Unserer Meinung nach entspricht der Zarvan genau dem Semitischen *Χρονος* (*Bḡλος ἀρχαῖος* oder *בעל איתן* der Babylonier, *חלר* und *חלרים* *בעל* der Phönicier, *أبو عود* und *عود* der Araber — alles Namen in denen der Zeitbegriff deutlich hervortritt [ähnlich ist auch der „Alte der Tage“ im Buche Daniel] vgl. Movers Phönicier). Ahuramazda entspricht dem *Bḡλος δεύτερος* oder dem Hercules Assyrius, dem innerweltlichen Gott. Beide, der erste und zweite Bel, eben so wie Zarvan und Ormuzd, werden in einer Beziehung identificirt und in der andern unterschieden. Ahuramazda als der Absolute,

Ewige, Ueberweltliche gedacht (und dass er so gedacht worden ist geben Müller und Roth zu) ist der Zarvan akarana. Eine weitere Begründung unserer Ansicht wäre dieses Ortes nicht. Nur über die eigentliche Hauptstelle in Betreff des zarvan akarana können wir nicht umhin, einige Worte hinzuzufügen. Sie folgt gleich nach unserm Abschnitt (bei Brockhaus S. 179. 180 im lithogr. Cod. 480. 481) und lautet: nizbayaḡuha tû zarathustra thwâsahê qadhâtahê zarvânahe akaranahê vayôis uparô kairyêhê. (Gleich darauf sagt dann Zarathustra nizbayêmi thwâsahe etc.) Unstreitig unrichtig übersetzt Brockhaus p. 361 thwasahê als Adj. und Epith. zu zarvânahê durch „himmlisch“; es kann vielmehr nur Himmel bedeuten. Wir haben in der Stelle offenbar drei Substantiva mit entsprechenden Adjektivis. Wir übersetzen zum Theil den Andeutungen der parsischen Tradition bei Anquetil und Wilson (Parsi religion p. 254. 255) wie folgt: „Bete an den durch sich selbst gesetzten Himmel, die ursachlose Zeit, den hoch oben wirkenden Hauch.“ Dass nicht drei verschiedene Objekte der Anbetung, sondern drei Bezeichnungen desselben Objekts gemeint sind, wird schon durch das vor ihnen gemeinschaftlich stehende nizbayaḡuha resp. nizbayêmi angezeigt. — In dem thwâsa-qadhâta finden wir einen Beleg für Roth's ausgesprochene Vermuthung, dass Ahuramazda (als der ewige absolute Gott gedacht) eins sei mit dem „geheimnissvollen Licht- und *Himmelsgott* Varuna, dem unnahbaren ewigen Genius des unendlichen Himmelsraumes“ (s. dessen kleinen aber geistvollen und gründlichen Aufsatz über die Ormuzd-Religion in den Tüb. theol. Jahrb. 1849. S. 285. 286). Vayi entspricht dem vedischen Vâyu, der im *Rik* so oft mit Indra zusammen angerufen und durch die Dvandvaform mit ihm verbunden wird. (Unmittelbar nach dem vayi wird in unserer Stelle „der von Mazda gegebene vâta“ zugleich mit der çpenta çrira = Sapandomad, dem weiblichen Am-

schaspand, der Schutzgöttin der Erde, gefeiert. Eine merkwürdige Analogie bietet der schon öfter berührte Hymnus des *Rig Veda* im 10. B. in den Worten *ânîd avâtam*). *Uparô kairya* ist nicht nach Burnouf = *haut de taille, d'un corps élevé*, sondern nach Anquetil = in der Höhe wirksam zu fassen (vgl. *hukairya*). Anquetil übersetzt *vayi* nach der pers. Tradition durch „Vogel“, was an das nach dem nun aufgefundenen Alt-Assyrischen Vorbilde in Persepolis mehrfach ausgeführte Zeichen des geflügelten Kreises, offenbar Symbol der Ewigkeit und des höchsten Gottes erinnert. Es wird überall oberhalb der irdischen Vorgänge, insbesondere über dem Haupte des Königs schwebend dargestellt.

K. Schlottmann.



Analyse der in Anquetil du Perrons Uebersetzung enthaltenen Upanishad.

(Fortsetzung.)

7. *Naraîn. Nârâyana* die 38ste der von Colebrooke zum *Atharva-Veda* gerechneten Up.: tom. II, p. 1—4, ein Capitel: französisch durch Anquetil in den *Recherches historiques et géographiques sur l'Inde* II, 297—301 Berlin 1786, und daraus deutsch in der Sammlung asiatischer Originalschriften. Indische Schriften. Zürich 1791 p. 273—77. — Diese Upanishad feiert in der ersten Hälfte den *Nârâyana* als den höchsten Gott, ihn mit der ganzen Welt als seiner Emanation identificirend, ganz analog den betreffenden Stellen des *Nârâyana*buches im MBh. XII, 12650—13763. Die zweite grössere Hälfte bilden überschwengliche *purâna*artige Verheissungen für den der diese Up.

liest, oder die dem Nārāyaṇa geweihte Formel om namo Nārāyaṇāya ausspricht *). — Folgendes ist die Uebersetzung nach Bergstedts Abschrift: „Der puruṣa Nārāyaṇa beehrte zu schaffen: aus N. entspross Brahman, Viṣṇu, Rudra, die zwölf Āditya, die Rudra: alle Gottheiten und alle Wesen entstehen aus N. und lösen sich auf in N. Der ewige (nitya) einzige Gott ist N., N. ist Brahman, ist Īva, ist Ćakra, ist die 12 Āditya, ist die Vasu und die beiden Aṇvin, und alle Rishi ist N., die Zeit ist N., und die Himmelsgegenden ist N., unten und oben ist N., innen und aussen ist N., N. ist dieses alles, was gewesen ist und sein wird. Beständig, theillos, unerklärbar, wechsellos, ruhig, rein, zweifellos ist, wer irgend also weiss Den Rudra zum Wagenlenker nehmend, das Herz (manas) als Zügel erreicht er das höchste Ziel, das Viṣṇu genannte (so nach Anquetil. viçvākhyam cod.) unvergängliche padam (Wort?): dies ist nun das upanishadam (s. MBh. XII, 12976) des N., wer nun hier das upanishadam des N. liest, wird von allen Sünden frei, er erlangt alle Welten und geht ein in das brahma: om sage er zuerst, namaḥ zu zweit (Nārāyaṇāya zu dritt coniac.), om ist einsilbig, namaḥ zweisilbig, Nārāyaṇāya fünfsilbig, dies ist das achtsilbige padam **) des N. Wer das achtsilbige padam des N. liest, es als anuṣṭubh sprechend (? anuṣṭup [Virāma] bruvaṇ), erlangt ganzes Leben, Familie (prajāpatyam), Reichthum, Heerdenfülle, er genießt als Gott Unsterblichkeit: om, Verneigung dem Grossen!“

8. Tadv. Yajus. Zwei Capp. p. 5—11: französisch in den Recherches II, 301—8 und daraus deutsch a. a. O. p. 278—85.

*) Bei Anquetil fehlt dieses letztere und ist durch sehr specielle Vorschriften über das Lesen der Up. ersetzt, welche denen in Ćaṇaka's Rīgvidhāna entsprechen.

**) Dgl. heilige Formeln, durch die man sich die Gnade der betreffenden Gottheiten erwirbt, kehren fast in allen Sekten-Upanishad wieder: s. im Verlauf.

Am Schlusse wird die Up. Sarpmedh = Sarvamedha genannt und entspricht sie auch wirklich dem 32sten den Sarvamedha handelnden Buche der Vâjas. Sanhitâ (Mâdhyandina = XXXI, 23 — 35 Kânva), obwohl mit wesentlichen Abweichungen *). Schon der Anfang der Up., die ersten neun Zeilen bei Anqu., fehlt völlig in der Vâj. S., deren 32stes Buch mit tad evâgnis tad âdityas tad vâyus tad u candramâh beginnt; da nun die persischen Uebersetzer häufig eine Art Einleitung zugefügt haben, so möchte ich auch hier den Anfang streichen, da der Name tadiv sich wohl nur erklären lässt, wenn die Up. wirklich mit tadeva beginnt (cf. kena, içâ). Nach den ersten drei Versen folgen dann Vâj. S. 25, 11 — 13. 8, 36. 37, worauf es ununterbrochen von 32, 4 — 16 fortgeht. Die Lesarten sind übrigens häufig ähnlicher denen des Taïtt. Ârany. X, 1, 2 — 4, wo sich dieselben Verse mit bedeutenden Abänderungen finden. Ein grosser Theil derselben ist dem Rik X, 10, 9 (Ashv. VIII, 7, 3, 4) entlehnt: es sind dies die mit dem Refrain kasmâ devâya havishâ vidhema schliessenden Strophen: XXXII, 8 — 11 kehren wieder in der Atharva S. II, 1, 1 — 4. — Den Inhalt bildet die Allheit des Geistes (brahman), und ist der 32ste Adhyâya der Vâj. S. übersetzt von Colebr. I, 56 — 58 (fehlt in Poley's Uebersetzung von Colebr. Abhandlung) und bis v. 13 incl. von Windischmann a. a. O. 1619. 1620.

9. Athrb Sar. Atharvaçiras. p. 12 — 26. 3 Capp.: bei Colebrooke die 6te Up. des Atharva: zuerst aus dem Persischen ins Englische übertragen von Boughton-Rouse in den „institutes political and military by the great Timur translated by Davy published by J. White“ Oxford 1783 p. 48 folg., dann ins Fran-

*) In der in London vorhandenen gâkhâ der Taïtt. Sanh. beginnt kein einziger anuvâka mit tadeva, ich würde sonst bei den vielen Abweichungen von der Vâj. S. die Up. dem Taïtt. Yajus zuschreiben.

zösische von Anquetil in den *Recherches* II, 308—322, daraus ins Deutsche a. a. O. p. 286—300. Çankara's Commentar dazu findet sich Chamb. 142, auf foll. 1—13 (und auf den letzten fünf Blättern sein Comm. zur Atharvaçikhâ Anqu. nr. 23), doch ist das Mspt. (wie Chamb. 477. 478) von einem Schreiber geschrieben, der nicht Devanâgari lesen konnte und nur die Lettern des ihm vorliegenden Mspts nachmalte, es ist daher gar nicht zu brauchen; ich entnehme demselben nur die verschiedenen Erklärungen des Namens: einmal (im Anfange) rudrâdhyâyo 'tharvaçirâh saptakhandô hy Atharvanaḥ | çiro bhittvâ yato jâtam tato 'tharvaçirâh smritam || oder Atharvanâ muninâ drishtâ(h) çiraḥ sârabhûtâ mantrâ yasmin so 'tharvaçirâh (scil adhyâyah?) oder atharvanaḥ çirovat pradhânabhûtâ drishtâ mantrâ yasminn upanishadrûpe tad atharvaçiraḥ, oder endlich atharvaçironâmaniruktir âkhyâyikayâ Atharvanaḥ kadâcit kaç cana çâpam dadau tam çâpam âha (das Folgende unlesbar); wir werden uns wohl an die zweite Erklärung halten müssen, da dieselbe auch für die Atharvaçikhâ *) (Atharvavede çikheva sârabhûtopanishad Atharvaçikhâ Çank.) und die Cûlikâ passt. — Das Wort Atharvaçiras findet sich im MBh. I, 2883, wo den muni's in Kanva's Einsiedelei das Beiwort gegeben wird bhârundasâmagitâbhir Atharvaçirasodgataiḥ „durch das Singen der Bhârundasâman (und) durch das Atharvaçiras erhoben(?),“ es fragt sich nun freilich, ob man daselbst diese Upanishad voraussetzen darf. Die Commentare, welche mein Freund Dr. Goldstücker so gütig war für mich nachzusehen, haben nichts zu der Stelle. Wilkins (*Asiatic Journal* 1817) übersetzt: „by those who had made themselves masters of the Atharvan!“ **). Es bleibt also völlig unge-

*) So auch in der Brahmapanishad: agneriva çikhâ cânyâ yasya jnânâmayi çikhâ | sa çikhity ucyate vidvân.

**) Chezy fügt gleich sehr mal à propos eine sehr gelehrte Note bei: „il est curieux de retrouver cette épithète littéralement reproduite

wiss, was man daselbst unter dem Atharvaçiras zu verstehen hat. — Ein ganz anderer Gebrauch dieses Wortes, der mit dem Titel unserer Upanishad schwerlich in Verbindung steht, ist der, wenn es als Beiname des mahâpurusha (Hari, Nârâyana) erscheint, so MBh. XII, 12873 p. 818 neben hayaçirâs (und açaçirâs). Es ist dies offenbar ein Rest der alten Sage vom Dadhyanç (Âtharvâna), s. oben p. 290, die sich nach 13212. 13213 p. 831. 832 später auf dessen (Dadhica Bhârgava) Knochen überhaupt bezog, während die Mythe des Pferdekopfes sich lostrennte und eine besondere Entwicklung erhielt *) s. v. 12923. 13099. 100. 104. 114. 260. 451 — 526.

Die Upanishad nun hat es mit der monotheistischen Verherrlichung Rudra's zu thun, und zwar erinnert dieselbe an das 9te Buch der Bhagavadgitâ, wo Krishna in ganz ähnlicher Weise sich dem Arjuna gegenüber als Eingest preisend erhebt, wie es hier Rudra den fragenden Devâs gegenüber von sich thut. Schade, dass wir nicht die Texte vergleichen können. Er sagt ihnen: Tout ce qui est, je le suis et tout ce qui n'est pas je le suis, se suis Brahma et je suis aussi Brahm et je suis la cause causante. Als er sich so ihnen kund gemacht il se cacha dans

dans le mot composé persan سر آمد pour indiquer superiorité, excellence dans une chose!" im journal asiatique 1828.

- *) Wonach der bhagavân Nârâyana selbst, um die von den Asura Madhu und Kaitabha dem Brahman geraubten Veda von der Rasâ und dem Rasâtala wiederzuholen, sich einen Pferdekopf aufsetzte und nach geschehener That ihn im nordöstlichen Meere versenkte (13508). Wie Dadhyanç das Pferdehaupt tragend heilige Weisheit, so verkündet auch der bhagavat, es tragend, die Veda (4515. 4662. 13099): Ihre beiderseitige Weisheit haftet also offenbar an dem fremden Pferdehaupt, wie die Odins an dem Haupte Mimirs, cf. Vâj. S. spec. II, 127. Das Pferd ist hier offenbar ein Symbol der alles schauenden Sonne, s. oben p. 292, Roth in der Z. d. D. M. G. II, 223, und MBh. V, 3551 atrâdityo hayaçirâh (im Pâtâla) kâle parvati parvati | uttish/hati suvarnâkhyam vâgbhir âpûrayan jagat ||

sa propre lumière und nun beginnen die Deva ihn begeistert zu preisen: Rudra ist Brahmâ, Vishnu, Mahâdeva, Pârvatî, er ist Indra, die Elemente, Sonne, Mond und Sterne, die Zeit, der Tod, das Leben, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, er ist das All, ihm sei Anbetung. Er heisst prâna, sarvavyâpin, ananta, târa, sûkma, çukla, Rudra, Içâna, Mahâdeva etc. Den Schluss machen dieselben überschwenglichen Verheissungen für den, der diese Upanishad liest, die wir bei der Nârâyana-Up. bemerkt haben, doch sind sie hier wo möglich noch grösser *). Wer die Up. einmal liest, s'il ne sait pas le Beid, il devient sachant le Beid — il est pur, les oeuvres qui n'étoient pas convenables, sont convenables pour lui, das zweite Mal macht ihn zum Sohn des Mahâdeva, das dritte zum Mahâdeva selbst!

10. Hensnad. Hansanâda p. 27—34. 2 Capp. Zum Atharvan gehörig, aber von Colebrooke nicht genannt, der nur eine Hansa-Up. als die 42ste des Atharvan aufführt. Windischmann hat 1344. 1470—74 den Inhalt dieser Upanishad, offenbar nach Anquetil, angegeben. Gautama wird von Sanatsujâta **) über den Weg zur wahren Erkenntniss und Befreiung belehrt, wie dies Mahâdeva früher mit der Pârvatî gethan habe. Der Hauch (hansa) gehe ein und aus, wer ihn erkenne, gewinne hier die höchsten Güter, dort aber Befreiung. So lange der Lebendige

*) Oder sollten dies nicht auch hier zum Theil Zusätze der pers. Uebersetzer sein? der frommen Pandit, die ihren Upanishad dadurch eine grössere Weihe zu verleihen gedachten?

**) Sanatsujâta ist der zweite der sieben mânasa Söhne des Brahman (Sana, Sanaka, Sanandana, Sanatkumâra, Kapila, Sanâtana), welche als yogavido mukhyâh sâmkhyajânâviçâradâh âcâryâ dharmaçâstreshu moxadharmapravartakâh gelten (MBh. XII, 13078—80; anders Gaudapâda zur Sâmkhyakâr. v. 1 bei Wilson). Seine Lehre von der Nichtigkeit des Todes, die er an Dhritarâshtra mittheilte, ist im Sanatsujâtaparvan MBh. V, 1565—1790 enthalten, wozu sich Chamb. 486 der Commentar von Nilakantha und Chamb. 498 der von Çankara findet.

noch nicht erkenne, dass in jedem Athemzuge der betrachtende Geist mit sich selbst eins wird, so lange sei er Jivâtman (individuierter Geist, lebendige Seele), erkenne er aber jenes, so werde er paramâtman (der höchste Geist, der Geist an und für sich selbst), und zwar geschieht dies, wenn das Herz aus dem Zustande der sushupti (Schlafes) in das Turiyam und in den nâda, den himmlischen Klang, übergehe. Dieser innerlich vernehmbare Ton gebe sich in zehnfacher Weise zu erkennen, zuerst wie das Zwitschern eines jungen Sperlings, dann wie dieses wiederholt, dann weiter wie Glockenton, darauf wie der Ton der Perlenmuschel, dann wie der Ton der Laute (vîzâ), hierauf wie der der Klangbecken der Tänzer, auf diesen folge ein wie ganz nahe dem Ohr erklingender Flötenton, nach welchem weiter der Ton wie vom Händeklatschen über den Klangbecken gehört werde, dann der Posaunenton und endlich der Ton des rollenden Donners in den Wolken. Neun von diesen Tönen gehören auch dem äusseren Cultus an, in den zehnten aber solle der Brâhmana sich vertiefen und ihn nicht schwinden lassen: es sei die Stimme des Pranava selbst. Die Kennzeichen des Eindrucks dieser zehn Töne auf die lebendige Seele werden dann der Reihe nach angegeben. Vernehme er endlich den zehnten Ton (wie des rollenden Donners in den Wolken), so sei dies das Vernehmen des Alllautes (AUM) ohne Theilung und er werde von selbst der höchste Geist, ewige Wonne, reine Erkenntniss, und so verharre er leuchtend, alles erfüllend, lautere Reinheit, reiner Geist, ewige Wesenheit, frei von Allem, reine Ruhe, allen Wesen Ruhe verleihend. Sein Name sei denn Pranava (AUM), der höchste Name, und die Bedeutung dieses Namens sei: „Ich bin Alles, fasse alle Namen und Qualitäten in mir zusammen.“ — So nach Anquetil Windischmann. Ein Mspt. steht mir leider nicht zu Gebote, doch scheinen im Ganzen die persischen Ueber-

setzer sich hier an den Text gehalten zu haben. — Dgl. Systematisirungen und Hallucinationen der Yogapraxis finden sich nun häufig in den Atharva-Upanishad und in Anklängen auch schon in der Maitrāyaṇī-Up.: sie sind in ihren Anfängen eine nothwendige Voraussetzung und Bedingung der Yogapraxis überhaupt, und in diesen eben so alt als sie selbst, wie verschiedene Phasen sie auch durchgemacht haben. Die obige Darstellung scheint übrigens eine der jüngsten zu sein. — Die Yogalehre selbst stützt sich zwar auf die Kāthaka-Up. und die Nārāyaṇī-Yājñiki-Up., ist jedoch schwerlich den alten philosophischen Systemen, sondern erst der Periode der epischen Literatur und des Atharva-Veda angehörig. Zu Megasthenes Zeit scheint es noch keine yogin gegeben zu haben, da sie ihm gewiss aufgefallen wären, s. auch Wilson As. Res. 17, 14.

11. Sarbsar. Sarvasāra. excerptum. Aus dem *Rik*. p. 35—67. 11 Capp. In der Namenliste sämmtlicher Upanishad, die der persischen Uebersetzung vorausgeht, heisst diese Up. Anrteheh und am Schluss p. 67 Asarbeh, beides aus Aitareya entstellt: denn es ist diese Up. die erste Hälfte der Bahvrig-brāhmaṇa-Upanishad, die nach ihrem angeblichen Verfasser auch Aitareya-Up. heisst. Von den zwei Capiteln (Āraṇyaka) des Aitareya-Āraṇyaka, welche die Aitar. Up. bilden, von dem zweiten nämlich und dritten, ist hier nur das zweite übersetzt, das dritte fehlt. Es zerfällt dies zweite Āraṇyaka in sieben Adhyāya und 26 kleinere Abschnitte (*khaṇḍa*), die sich so vertheilen, dass der erste und dritte Adhyāya deren acht, der zweite vier, der dritte drei, die drei andern je einen enthalten. Die vier letzten Adhyāya tragen noch speciell κατ' ἐξοχην den Titel Aitareya-Upanishad. Eine Analyse der Anquetilschen Uebersetzung findet sich bei Windischmann a. a. O. p. 1467—69. 843—44. 1341. Der Text steht mir für die ersten drei Adhyāya nicht zu Gebote, wohl aber

Çankara's Commentar dazu (Chamb. 471), woraus derselbe sich indess nur äusserst unvollständig herauschälen lässt; die vier letzten Adhyāya, nebst Çankara's Commentar, finden sich mehrfach in der Chambers'schen Sammlung (nr. 59. 82. 129. 130) und sind von Colebrooke misc. ess. I, 47 — 53 (danach von Windischmann 1585 — 91) übersetzt worden. Eine Analyse derselben durch Eckstein findet sich im Journal asiatique 1833, tom. XI, p. 193. 289. 413. XII, 53 folg.

Der erste Adhyāya beginnt, wie es scheint, mit einer sich zudem auf den Vers eines Rishi gründenden Polemik gegen die, welche nicht den Âtman selbst, sondern Feuer, Sonne oder Wind (Agni, Sûrya, Vāyu, hier arka, savitar, pavamāna) als solchen verehren. Es folgt die Schilderung, wie sich der brahman (als uktha) im Makrokosmos und im Menschen (im Mikrokosmos) gestalte (worauf sich viele etymologische Spielereien knüpfen). Die Schüler des Çārkarāxya *) nahmen den udara als (Sitz des) brahman an, die des Aruna (Ârunayaḥ) dagegen das hridayam. Es schliesst sich hieran der Streit der Sinne selbst, wer von ihnen das uktham sei, cf. Burnouf Bhāgavata I, CXXV — VIII, der sich wie Vrihad Âr. V, 3 M. VI, 1 K. (Burnouf Yaçna not. p. CLXX.) Chānd. VII, 1. Kaushit. Up. 2, 11. Praçna Up. I, 2. zum Vorthail des prāna entscheidet (während in der römischen Fabel des Menenius Agrippa zum Vorthail des Bauches). Darauf folgt eine lange Untersuchung über das Wesen des prāna, sein Verhältniss zur Welt und seine Einheit, wobei die Ansicht des Hiranyadan **) Vaidā kh. 5. (und Aitar. Br.

*) Ein Jana Sāyavasa Çārkarāxya erscheint Çat. Br. X, 6, 1, 1 (çārkarāxyāpatyam), s. oben p. 179. Çārkarāxasam heisst nach einem Codex des Caranavyūha (Chamb. 785) eine Abtheilung der Hāridra-viṣa, s. oben p. 69.

**) „Goldzahn.“ Dem Upamanyu, Schüler des Dhaumya Âyoda (Sohn des „Eisenzahns“) versprechen die Aṣvin im Paushyopākhyāna,

III, 6) und neben andern kh. 6 ein Vers des *Dirghatamas* (*Dabrik tsema Anqu.*) aus *Rik* II, 43, 31 (*Nir.* XIV, 3. *Väj. S.* 37, 17) citirt wird. In dem achten *khandā* wird die Ansicht des *Mahidāsa Aitareya* (Sohn der *Itarā Çank.*) als maassgebend erwähnt, ebenso wie im 17ten und 19ten *khandā*: er ist es, der nach *Ānandatīrtha* bei *Colebr.* I, 46 als the original speaker of this Upanishad gilt: im *Aitareya Brāhmaṇa* selbst wird er nicht genannt, wohl aber im *Chândogya* V, 16, s. oben p. 260. Die bis jetzt früheste Erwähnung der *Aitareyina* geschieht im *Anupada-sūtra*, s. oben p. 44. In dem *Āçvalāyanagrihya* III, 4 erscheint das *Aitareyam* neben einem *Mahaitareyam*, an der entsprechenden Stelle des *Çāṅkhāyanagrihya* *) (*VI, 1*) aber sind beides *nomina propria* von Männern.

Der zweite *Adhyāya* identificirt in kh. 9. 10 den *prāna* mit den *Rishi* der verschiedenen *Mandala* des *Rik* und zwar ist deren Reihenfolge dieselbe als in unserer *Rik-Sanhitā*, die also damals schon, ebenso wie dies zur Zeit des *Çāṅkhāyana-grihya* der Fall war, fest geschlossen gewesen zu sein scheint; zuerst nämlich wird er mit den *çatarcinās*, den *Rishi* des ersten *Mandala* identificirt, dann mit den *mādhyaṃās*, den *Rishi* der folgenden *Mandala*, und zwar der Reihe nach mit *Gritsamada* (*Mand. II.*), *Viçvāmitra* (*Mand. III.*), *Vāmadeva* (*Mand. IV.*), *Atri* (*Mand. V.*), *Bharadvāja* (*Mand. VI.*), *Vasishtha* (*Mand. VII.*) — die diese beiden betreffenden Worte sind bei *Burnouf* *Yaçna* not. p. CLXXIV angeführt — den *prāgāthās* (*Mand. VIII.*), den *pāva-*

dass die schwarzeisernen Zähne (*kārshṇāyasā dantāḥ*) seines Lehrers für ihn golden werden sollen (d. i. die strenge Zucht desselben sich mildern soll? oder dass auch er sie erhalten soll, aber gütlen?).

*) Die Namen daselbst lauten: *indram*, *prajāpatim*, *Vasishtham*, *Vāmadevam*, *Kaholam*, *Kaushitakim*, *Mahākaushitakim*, *Suyajnam*, *Çāṅkhāyanam*, *Āçvalāyanam*, *Aitareyam*, *Mahaitareyam*, *Kātyāyanam*, *Çātyāyanam*, *Çākalyam*, *Babhrum*, *Bābhavyam*, *Māndum*, *Māndavyam* etc.

mānyas (Mand. IX.), und endlich mit den xudrasūktās und mahāsūktās (Mand. X.), zuletzt dann mit dem sūkta selbst und seinen Theilen ric, ardharca, pāda und axara. In kh. 11 und 12 folgt dann eine Belehrung des Viṣvāmitra über die Identität des prāna mit Indra durch Indra selbst, der bei dem Opfer, bei welchem Viṣv. als Hotar fungirte, von diesem mit einem Brihatitausend besungen und ihm dadurch geneigt worden war. Der Anfang von kh. 12 findet sich bei Burnouf Yaṇa not. p. CLXXIV und werden darin die vyanjanāni, der ghosha und die ūshmānaḥ jenes Brihatitausendes der Reihe nach mit dem ṇarim, ātman und prāna identificirt. Die Silbenzahl desselben (36,000) dient zu weiteren mystischen Erörterungen, sie wird mit einem Menschenalter (von 100 Jahren) im Verbindung gebracht, das Jahr bestand demnach auch zu dieser Zeit aus 360 Tagen, wie dies überaus häufig in der übrigen Brāhmanaliteratur angegeben wird.

Der dritte Adhyāya handelt von den fünf Elementen, ihrer Vertheilung in Pflanzen, Thier und Mensch und der dadurch bedingten Stellung derselben zu einander als attar (Esser) und anna (Speise); ferner von der Vertheilung derselben im Körper des Menschen überhaupt: es ist dies eine ziemlich abstruse physiologische Untersuchung ganz in scholastischer Manier à la Paracelsus. Die kh. 16—20 sind bei Anquetil nicht übersetzt, weil darin modus cum loco adducere (exequendi) opera fuit(!?). In kh. 16 wird der prāna in den verschiedenen Stoma nachgewiesen; nach kh. 17 kann statt des Brihatitausends auch ein Jagatī-, Anushtubh-, Trishtubh-tausend zur Feier des prāna gebraucht werden; kh. 18 handelt von Wahrheit und Unwahrheit; der Schluss von Leben, Zeugung und Einheit des prāna.

Der vierte bis siebente Adhyāya bilden, wie schon bemerkt, die eigentliche Aitareya-Upanishad. Bei Anquetil sind

sie der neunte bis zwölfte Adhyāya genannt, dies sind sie nämlich, wenn man die Adhyāya des ganzen Aitar. Āraṇyaka fortlaufend zählt, da das erste Araṇyakam desselben fünf Adhyāya enthält *). — Der Inhalt dieser vier Adhyāya ist aus Colebrooke's Uebersetzung hinlänglich bekannt, so dass ich auf denselben nicht eingehe. Der im 5ten Adhyāya citirte Vers des Vāmadeva, den derselbe im Mutterleibe gesprochen haben soll, findet sich

*) und 22 khaṇḍa. Āraṇyaka III hat 2 Adhy. und 12 kh., Ār. IV nur 1 Adhy. 1 kh., Ār. V dagegen 3 Adhy. und 14 kh. Es sei mir gestattet hier von dem 3ten Āraṇyaka, wozu sich Çankara's Commentar Chamb. 471 findet, einiges zu berichten. Dasselbe trägt den Titel saṃhitopaniṣad und beginnt auch demgemäss athātaḥ saṃhitāyā upaniṣat. Unter saṃhitā sind aber hier nicht etwa (mit Ausnahme einiger Stellen am Schlusse) die veda-saṃhitās zu verstehen, sondern saṃhitā ist hier ein anderer Name für das höchste Wesen, in welchem das All zusammengefaßt wird saṃdhiyate. Die Lehre von der Einheit Gottes und des Alls und die verschiedenen Beantwortungen der Frage, was wohl das zusammenhaltende Princip, die saṃhitā, die alles tragende Säule (vaṇṇa) sei (ob vāyu? ākāśa? prāṇa? etc.), bilden den Inhalt dieser Upaniṣad, deren Text ich nur leider aus dem schlechten Codex nicht vollständig zu entziffern vermag. Folgende sind die Namen der darin erwähnten Lehrer: 1) ein Māṇḍūkeya (Māṇḍūkasyāpatyam) kh. 1; 2) ein Māxavya (maxor apatyam) ebend.; 3) ein Āgastya (Agastyaputraḥ) ebend.; 4) ein Çûravîra Māṇḍūkeya ebend. und kh. 3; 5) dessen ältester (jyeshtha) Sohn; 6) ein Çākalya kh. 2; 7) ein Hrasva Māṇḍūkeya kh. 5. 7. 12 (wo auch ein māṇḍūkeyiya [adhyāya] erwähnt wird); 8) dessen mittlerer Sohn (madhyamaḥ putraḥ), der Sohn der Prati-bodhi kh. 5; 9) ein Tārūxya (Tārūxasyāpatyam) kh. 5; 10) ein Kau-tharavya (? oder Kauthakhya? oder Kaunthakhya? erklärt durch Kum-rarasyāpatyam!) kh. 6. 8; 11) ein Paṇcālacanda kh. 6; 12) ein sthāvira Çākalya (zum Unterschied von dem jungen Çākalasyāpatyam nr. 6.) kh. 7. 12; 13) ein Bādhva (? Vādhva? baddhvasyāpatyam!) kh. 9. 10; 14) ein Kṛishṇa Hārīta (Hārītasasyāpatyam) kh. 11; 15) die Kāvashyās (Kavashasyāpatyāni) kh. 12. — Zu Māṇḍūkeya s. Roth zur Lit. p. 65; zu Çākalya eb. p. 64; zu Hārīta p. 66 und oben p. 188; zu Kṛishṇa oben p. 190; zu den Kāvashyās oben p. 203. Ist der Paṇcālacanda etwa in Verbindung zu bringen mit dem Paṇcāla-Bābhṛavya Roth p. 65? Ueber diesen letztern ist nachzusehen MBh. XII, 13262. 527.

Rik III, 83, 1, wo er aber dem Indra in den Mund gelegt wird, was offenbar die ursprüngliche Auffassung ist. — Der siebente *Adhyāya* wird von Çankara nicht zur *Ait. Upanishad* gerechnet, da er ihn in seinem Commentar nicht berührt, ihn aber als Theil des *Âranyaka* in seinem Commentar zu diesem erklärt; die andern Commentare indess rechnen ihn zur *Ait. Up.* und erklären ihn mit derselben, s. Colebr. I, 47.

12. Kokhenk. Kaushitaki. Aus dem *Rik*. p. 68—93. Chamb. 262 enthält Çankara's Commentar, aus welchem es mir indess nicht immer gelungen ist, den Text befriedigend herzustellen. Çankara nennt diese *Up.* im Eingange *Kaushitakibrāhmaṇopaniṣad*, und sollte man daraus schliessen, dass sie ein Theil des *Kaushitaki-brāhmaṇa* sei. Poley in seiner Uebersetzung der Colebrooke'schen Abhandlung über die *Veda* p. 45 behauptet denn auch in der That (denn bei Colebrooke selbst findet sich nichts davon), dass „das *Kaushitaki*(sic!)*brāhmaṇa*, wie es scheint (sic!), aus neun *adhyāya* bestehe, von denen der erste, siebente, achte und neunte den (sic!) *Kaushitaki*(sic!)-*Brāhmaṇa-Upanishad* bilde.“ Es wäre in der That interessant, zu erfahren, worauf er diese so speciellen Angaben stützt, denn in dem mir zugänglichen, 30 *Adhyāya* umfassenden, *Kaushitaki-brāhmaṇa* Chamb. 718. 790 d. und dem dazu gehörigen Commentare des *Vināyaka* (Sohnes des *Mādhavabhatta* in *Vṛiddhanagara*) Chamb. 253 findet sich die *Kaush. Up.* nicht enthalten. Es waltet nun freilich über diesem *Brāhmaṇa*, über welches ich im Verlauf dieser Zeitschrift nähere Auskunft geben werde, ein eigenthümlicher Unstern Bezugs des Namens: während es nämlich in dem Textcodex an der einzigen Stelle, wo sein Name genannt wird, d. i. am Schlusse, aber auf Blättern, die von neuer Hand herrühren, *Çāṅkhāyanabrāhmaṇa* genannt wird, trägt es im Commentar, der nur an sehr seltenen Stellen andere Les-

arten hat, den Namen Kaushitaki-brāhmaṇa, und in der Bodleiana enthält Wilson coll. nr. 451 funfzehn Bücher des *Sāṅkhyāyanabrahmaṇa* (auf den Wechsel der Namen *Çāṅkhāyana* und *Sāṅkhyāyana* werde ich bei der Analyse des Kaush. brāhmaṇa selbst zurückkommen), deren sechstes aber in der Unterschrift dem Kaushitakibrāhmaṇa zugeschrieben wird, wie mir Dr. M. Müller freundlichst mitgeteilt hat. Auch Colebrooke's Worte I, 15 „the two principal *çākhās* of the *Rik* are those of *Âçvalāyana* and *Sāṅkhyāyana*, or perhaps Kaushitaki (sic!), lassen wohl auf eine gewöhnliche Identificierung *) dieser beiden letztern *Çākhā* schliessen? Poley freilich übersetzt p. 11 „und des (sic!) Kaushitaki (sic!),“ *or* und *und* ist aber ein gewaltiger Unterschied. Das Brāhmaṇa weist nun aber auch selbst innere Gründe auf, die dafür zu sprechen scheinen, dass es ein Kaushitakibrāhmaṇa ist. Es wird nämlich die Ansicht des Kaushitaki achtundzwanzig Mal als entscheidend und maassgebend citirt: zweimal indess wird das Kaushitakam selbst erwähnt, was zwar dem Commentar nach Kaushitakimatam bedeuten soll, wohl aber in der That wie Aitar. Br. 7, 11 und im Anupadasūtra, s. oben p. 44, ein älteres brāhmaṇaartiges Werk bezeichnet wird; ist der vorliegende Text etwa eine Umarbeitung desselben durch *Çāṅkhāyana*? **) oder bezieht sich dieser Ausdruck etwa auf das mahākaushitakibrāhmaṇam (oder mahākau-

*) Nach einer gültigen Mittheilung Prof. Stenzler's schliessen die einzelnen Adhyāya einer *Çāṅkhāyanasūtrapaddhati* Chamb. 215 also: iti Ç—tau Kaushitakimatānukūla (oder -tānurakta-) malayadeḡodbhavenāshṭāxarābhīdhānena viracitāyām prathamam (pp.) 'dhyāyāḥ || Es gab also wohl auch Leute, die das Ç—sūtram nicht Kaushitakimatānukūlaḥ erklärten?

**) etwa wie das Paingyam durch die *Âçvalāyanāḥ* umgearbeitet zu sein scheint. Der Caranavyāha nennt weder die Paingin noch die Kaushitaki (noch die Aitareyin), sondern nur die *Âçvalāyanāḥ* und *Çāṅkhāyanāḥ* unter den fünf *Çākhā* des *Rik*, die er aufzählt (ausserdem noch *Çākalāḥ*, *Vāshkalāḥ*, *Māṇḍūkāyanāḥ*).

shîtakiyabr.), auf welches Vinâyaka mehrfach hier in seinem Commentare Bezug nimmt? Ist etwa auch die Kaush. Up. diesem Mahâkaush. Br. entlehnt? Ist ferner das neun Adhyâya zählende Kaush. Br., von dem Poley spricht, dieses Mahâkaush. Br. *), oder etwa gar ein drittes Brâhmana dieses Namens? Dass hier grosse Çâṅkhâ-Verschiedenheiten statt finden, ergibt sich aus den Worten Vinâyaka's im Anfange, wo er sagt „Kaushîtaki-brâhmanabbâshyam âdarât karomi mādhyandina-Kauthumânugam“; es gab also wohl auch ein Kaush. Br., das nicht den mādhyandina-Kauthuma, sondern andern Kauthuma angehörte? Dafür spricht, dass Vinâyaka mehrfach schlechthin auf die Kauthumaçâṅkhâ Bezug nimmt. Wir scheinen ferner hieraus schliessen zu müssen, dass die Kauthumâh sich ausser mit dem Sâmaveda (s. oben p. 61) auch mit dem Rigveda beschäftigt haben, da das Kaushitaki Br. diesem ganz entschieden angehört. Obwohl nun das pancavinçabrahmana und das nidânasûtram, zunächst Dhânanjayya, also Hauptautoritäten für den Sâmaveda, in einem so sehr feindseligen Verhältnisse zu den Kaushîtaki ständen, s. oben p. 34. 45, kann uns doch diese enge Beziehung der Kauthuma zu den Kaushitaki nicht befremden, da jene beiden Schriften wohl einer andern Sâmâ-Schule angehören, als der der Kauthuma und auch Chândogya Br. (III, 5) und Anupadasûtra, s. oben p. 44, ganz freundschaftlich zu den Kaushitaki stehen; dass

*) wunderbar wäre es aber, wenn Mahâkaush. Br. nur 9 Adhyâya zählte, während Kaush. Br. deren 30 enthält. — In der von Roth zur Lit. 27. 28 angeführten Stelle aus Âçvalâyana's grihyasûtra III, 4 wird das Kaushitakam neben dem Mahâkaushitakam und danach noch das Sâṅkhyâyanam aufgeführt; es sind also drei verschiedene brâhmana, falls das Sâṅkhyâyanam nicht etwa das Sâṅkhy. sûtram sein sollte, was allerdings nicht unwahrscheinlich ist, wegen der entsprechenden Stelle im Çâṅkhâyanagrihya s. oben p. 389. Auch das an beiden Orten erwähnte Kahola(m) ist auf die Schule der Kaush. zurückzuführen, s. unten. Sehr häufig endlich wird auch eine kaushitakismriti citirt.

auch die verschiedenen Schulen desselben Veda feindselig gegen einander auftraten, haben wir oben p. 296 beim Atharvan gesehen; ist ja doch das ganze Çákhâverhältniss selbst, die gegenseitigen Beziehungen derselben, durchaus noch von mythischem Schleier umhüllt, und es fragt sich sehr, ob diese Frage je befriedigend gelöst werden wird, da die meisten alten dgl. Schriften verloren gegangen oder durch spätere Bearbeitungen ersetzt zu sein scheinen.

Gehen wir nun aber von der ob auch resultatlosen Untersuchung über den Ursprung der Kaushitaki-Up. auf diese selbst zurück. Sie enthält, wie auch Poley p. 46 angegeben hat, vier adhyâya (schwerlich ist dies Wort, wie er es thut, durch Gesang zu übersetzen!) und zwar behandelt sie im ersten, um mit Çankara's Worten zu reden, paryankavidyâm sadaxinottaramârgâm *), im zweiten prânavidyâm tadvidaç ca vâhyâdhyâtmikâni karmâni phalaviçeshasiddhaye, im dritten und vierten âtmavidyâm. Der erste Adhyâya nämlich enthält die Belehrung des Âruni (s. oben p. 176. 177) und seines Sohnes Çvetaketu durch den (König nach Çankara, Brahman nach Anquetil) Citra **) Gâr-gyâyâni, der den Âruni zum Priester gewählt, und als dieser ihm den Çvetaketu ***) dazu schickte, diesem Fragen vorgelegt hatte, die derselbe eben so wenig als Âruni selbst, dem er sein Leid klagte, beantworten konnte; beide werden dann Citra's Schüler. Die Belehrung beginnt im zweiten §. „Alle, die aus dieser Welt fortgehen, gelangen zum Monde, der unsterblichen

*) Von diesen beiden Wegen ist hier übrigens nicht direkt die Rede, s. über sie unten bei der Praçna-Up. I, 1.

**) Ein andrer Citra (Gauçrâyâni) wird Kaush. Br. 23, 5 genannt, als zu den Jâbâlagrihapati (s. oben p. 263) gehörig.

***) Nach MBh. XII, 1229 hat Uddâlaka sich den Çvetaketu von einem Schüler erzeugen lassen und nach 2056 verstieß er ihn zuletzt, weil er mithyâ viprân upacaran vvar (die Brâhmana fälschlich bediente).

Thür des Himmels, von wo der daselbst sich Begnügende *) wieder als Regen zur Erde kommt und als Wurm, geflügeltes Insekt, Vogel, Tiger, Löwe, Fisch, Hund, Mensch, oder in anderer Gestalt hier wiedergeboren wird, je nach seinen Thaten und seiner Einsicht. Hier nun als Schüler nach langen Bussen auf die Fragen des Lehrers von seinem Verhältniss zur Natur und als letzte Stufe derselben von seiner Identität mit dem Lehrer selbst die richtige Erkenntniss gezeigt habend, macht er sich als brahma-kennend auf den Götterweg (*devayānam panthānam āpādyā*, ist dies etwa die Milchstrasse? oder der Regenbogen? cf. *Vrih. Ār. IV, 2, 11. 12. M. 4, 8. 9 K.*) und kommt zunächst zur Welt des Feuers, dann zu der des Windes, der Sonne, des Mondes, des Blitzes, des Varuna, des Indra, des *Prajāpati*, endlich zu der des Brahman **), die von einem See (*hrada*) Namens *āra* ***) umgeben ist (s. hierüber und über das folgende oben p. 270), an dessen anderem Ufer die verlorenen Stunden [*yeshṭihā †*] *muhūrtā*] sich befinden (wohl um den Ankömmling, wenn ihrer genug in seinem Leben waren, zurückzustossen?): darauf folgt der alterlose Strom (*vijarā nadi*, der durch seinen

*) Der sich nicht daselbst Begnügende wird nicht erst wieder hier wiedergeboren, sondern geht direkt weiter über die Welt des Blitzes u. s. w. in die Brahmawelt.

**) Dies ist der Brahman, Mascul., der *Hiranyagarbha*, Demiurgos, über welchem das *brahman* Neutr. steht; cf. hierüber, wie über die ganze folgende Stelle *Colebr. I, 367. 368* auch *Vrih. Ār. V, 2. M. VI, 2 K. Chândogya VII, 3.*

***) Nach *Çankara* ist dieser See *samudraçatasamānagāmbhīryo 'jasranilajalormibhiḥ* (? *'loribhiḥ* cod.) *kāmakrodhādibhir viracitaḥ* hundert Meere tief, und mit ewig schwarzen Wogen, welche aus den Leidenschaften: Liebe, Zorn etc. bestehen, erfüllt.

†) *ye yat ishṭir ishṭam brahmalokānukūlam upāsanam kāmakrodhādipravṛittyutpādanena ghnantīti yeshṭihāḥ Çankara.* Ich möchte *yeshṭi* indess als *yashṭi* (= *ishṭi*, Opfer, Verehrung) fassen, und eine Epenthese des *i* des Affixes annehmen.

Anblick jung macht, Çankara), danach der Baum Ilpa *) (der alle Früchte der Welt trägt, Anq.), weiterhin die Stadt (samsthānam) Sālaḥjyam **) (deren Helden Sālabäume zu Bogen sehnen haben), worin sich des Brahman Palast (āyatanam) Aparājitam (unbesiegt genannt) befindet. Als Thorwächter fungiren bei diesem Indra und Prājapati (Luft und Aether Çank.). In dem darin befindlichen Saale [pramitam ***]) Namens vibhu (der Erhabene) steht ein Thron (āsandi) Namens vicaxanā (die Einsicht), darauf des Brahman Sessel (paryanka) Namens Amitaujas (von unermesslicher Kraft), daneben stehen die geistige Geliebte [priyā mānasi †), die geistige Ursache] und deren augenfälliges Abbild [pratirûpā cāxushi ††), die sichtbare Wirkung?] mit Blumen-Einweben beschäftigt (pushpāny āvayatau), und um sie die Ambāḥ und Ambāyavaḥ genannten Apsarassen, so wie die Ambayāḥ genannten Sängerinnen [? Flüsse?

*) ilā prithivī tadrûpatvenelpa itināmā taruḥ, yam anyatrā 'çvatthaḥ somasavana ity ācaxate, s. oben p. 270; cf. Hemacandra v. 62 (caityadrumaḥ). Es erinnert dieser Ilpabaum alsbald an den altn. Yggdrasil, an die Sagen von den Bäumen des *Paradieses* und an den späteren kalpadruma. — Die goldnen Bäume hiranmayā mahiruhāḥ Rām. III, 59, 19 und MBh. XII, 12087 (hiranmayā nagā adrimûrdhani „auf dem Berggipfel“), welche die Grenzen des Todesreiches kenntlich machen, gehören wohl einer andern Vorstellung an? oder sind es die Paradiesbäume, welche über die Vātarani hinüber sichtbar sind? — Auch die ramyā badari MBh. XII, 4662 in dem Badarikāçrama des Nara und Nārāyana gehört wohl hierher?

**) sālavrixasamānā jyā dhanushām gunā yatropatiram tat sālajyam (wo längs des Ufers [?] Bogensehnen [Fibern dafür?] wachsen, so gross wie starke Sālbäume) anekaçûrasevyamānārāmavāpikûpatadā-gasaridādivividhajalapûrnam ity arthaḥ | samsthānam anekajanānivāsarûpam pattanam |.

***)) In der Chândogya-Up., s. p. 270, scheint vimitam den Palast zu bedeuten, hier steht pramitam = sabhāsthalam Çank: dafür statt vibhu dort prabhu.

†) manasaḥ kāranabhûtā prakritir manogatāhlādakārinī bhāryā Çank.

††) caxuḥprakritibhûtā taijasi pratirûpā pratichāyā Çank.

nadyas *)]. — Wenn nun Einer, der alles das weiss, sich der Welt des Brahman naht, so spricht dieser zu seinen Dienern und den Apsarasen: „empfangt ihn ehrenvoll, denn hat er den Strom Vījarā überschritten, so wird er nicht altern;“ da eilen ihm 500 Apsaras entgegen **), hundert von ihnen bringen ihm margaritarum (filo consertarum) florem, andere hundert Waschwasser ***), wieder andere hundert kommen mit Wohlgerüchen, andere hundert mit Gewändern, die letzten hundert mit Juwelen (phanahastāḥ = vividhābharanah., gemmae ad tegendum Anq.), sie schmücken ihn auf eine des Brahman würdige Weise (brahmālamkārenā 'lamkurvanti = hiranyagarbhayogyena mandanena); und er macht sich nun, so geschmückt, auf zu dem Brahman (hier steht aber Neutrum: brahmaivābhīpraiti), von den Apsarasen begleitet; er kommt zunächst zum See Āra, und überschreitet ihn durch seinen Willen allein †), die aber, welche

*) nadyo vāripravādhārīnyāḥ purāyatanādīvāsīlokaḥyāḥ Ṣaṅk. Es liegt hier wohl eine absichtliche Zweideutigkeit vor; die ursprüngliche Bedeutung von nadi Fluss ist offenbar „die schallende, tönende.“ — Ṣaṅkara's Erklärung der drei Worte ambāḥ, ambāyāyāḥ, ambayāḥ ist nichts werth; ich möchte (cf. p. 183) dieselben sämmtlich doppelsinnig fassen, theils als „heiter, Heiterkeit liebend, heiter wandelnd,“ theils als auf die Bedeutung Wasser zurückgehend. Da die Wasser in der indischen Vorstellung stets theils als der Schöpfung zur Grundlage dienendes (āpas, ambhas, salilam), theils als befruchtendes (Wolken, Nebel, Thau) Element gelten (und daher Mütter und Frauen genannt werden), so ist es sehr passend, dass sie hier in dem Hofstaate des schöpferischen Demiurgos als dessen Dienerinnen erscheinen, s. unten am Schlusse des Adhyāya.

**) So auch dem in der Schlacht gefallenen Krieger MBh. XII, 3657. 67: wo ganz wie im Koran.

***) Der Text für die beiden ersten hundert fehlt in Chamb. 262.

†) manasā 'tyeti nāv-ādy-anapexāḥ kevalenāntaḥkarānenātyeti Ṣaṅk. Die Vorstellung eines Nachens (Charon's) oder einer Brücke über den Acheron fehlt also hier in der indischen Mythe, über die Brücke siehe jedoch p. 270 und über eine dazu behülfliche Kuh anustarāni oben p. 39 u. Aitar. Br. III, 32. Der See Āra (hrada, fossa Anqu.) wird in der Chāndogya Up., s. oben p. 270, wohl

nur das Zeitige kennen (*sampratividas*), nicht das Ewige, versinken darin; er kommt nun zu den verlorren Stunden, die

durch das *airammadiyam saras* vertreten? ist *Airamada* etwa ein Name des Yama (cf. *iramada Vāj. S. 11, 76* Name des Agni und im schol. zu *Pān. III, 2, 37 irammado meghajyotiḥ*). Zu vergleichen ist wohl auch der *hrada vaihāyasa MBh XII, 4662* (63 *saras* genannt) in dem *Bādarikāgrama* des Nara und *Nārāyana*? Eine andere Mythe hat aus dem See *Āra* einen Strom *Vaitaraṇi* (der schwer zu überschreitende sc. für die Sünder) gemacht, in dessen kochenden, salzigen, tiefen Fluthen die Bösen versinkend in in die darunter befindliche Welt des Yama mit ihren verschiedenen Höllenstufen gelangen, wo ihrer arge Schmerzen harren, s. *Rām. III, 59, 20. MBh XII, 9049—53. 11128* (*Vaitaraṇyām ca yad duḥkham patitānām Yamaxaye*) und *12071—90*; furchtbar gestaltete Hunde, weisshalsige Geier (4611) mit eisernen Schnäbeln, bluttrinkende Raubvögel fallen über sie her und schreckliche Wölfe; ihre Glieder werden zerrissen in Wäldern, deren Blätter aus Schwertern bestehen (*Gorresio* liest *R. III, 59, 30* unbegreiflicher Weise *khadgapatrabalam* für *-vanam*!) oder aus Beilen, und wo ein *Ālmalibaum* steht, glänzend wie flüssiges Gold, mit lasurgrünen Blättern, der mit scharfen eisernen Dornen umgeben ist, *R. III, 59, 21* (s. noch *Windischmann 1669* aus *Manu XII*). Wie für den *Styx*, so hat man auch für die *Vaitaraṇi* auf der Erde einen entsprechenden Fluss (im südlichen Indien) festgesetzt, jenseits dessen die Welt der Seligen (*Siddha*) beginne, s. *Lassen I, 561*. Identisch damit ist wohl im *Kathāsaritsag. XVIII, 225. 226. 342. 343* der am andern Ufer des östlichen Meeres gelegene Fluss *ṣītodā*, hinter welchem auf dem Berge *Udaya* ein *siddhixetram* (sic!), *siddhadhāman* „Land der Seligen“ ist (der *Vidūshaka* wird dahin durch einen *Raxas* Namens *Yamadaṇṣhtra* gebracht), und, dem im *Rām. IV, 44, 76* davon gemachten Gebrauche nach, wohl auch der nördliche Fluss *Ṣailodā*, dessen Wasser lebende Wesen zu Stein macht, und von dem (oder vielmehr von der *Sitā* = *Silā*? *MBh. XII, 3099*) auch die Griechen gehört hatten, s. *Schwanbeck's Megasthenes p. 37. Lassen Z. für die K. des M. II, 63*. Auch der Fluss *) *Rasā*, der einer der unterirdischen Welten, *Rasātala* (Boden der *Rasā MBh. V, 602—16*), den Namen gegeben hat, in welcher, an seinem andern Ufer, die *Asura* wohnen, s. *Rik. Asht. VIII, 6, 5, 1. Kuhn in Haupts Zeitschrift 6, 119—121*, gehört wohl ursprünglich einer gleichen Vorstellung an? ob auch das (vom *Meru* nördlich gelegene) Milchmeer

*) Im *MBh. XII, 13479, 503. 511* (*rasā-nāmā-'layāt*) *516* (*rasāt!*) scheint *rasā* nicht ein Fluss, sondern eine Gegend im nordöstlichen Meere zu sein, s. auch *Rik. VIII, 7, 3, 4 samudram rasayā saha*.

laufen vor ihm weg*): den Strom Vijarâ überschreitet er dann ebenfalls durch seinen Willen allein (manasâ, sâdhanântarani-rapexa^h): da schüttelt er von sich Gutthat und Uebelthat, die erste wird seinen lieben Verwandten, die zweite seinen Feinden zugerechnet: wie man vom rollenden Wagen auf das Wagenrad

(xiroda, xirodadhi), an dessen nördlichem Ufer sich der çveta-dvîpa (die weisse Insel, Wilson Vishnup. p. 200. u. s.) befindet, in welchem der bhagavân wohnt? s. MBh. XII, 12778. 13051, wo die Menschen weiss (çvetâ^h), Mondgleich glänzend (candrasama-prabhâ^h) 12861 und ekântinas 12781 (Monotheisten cf. 13606) sind. Nârada (und vor ihm schon Ekata, Dvîta, Trita 12771—86) hat dort einen Besuch gemacht und von da die Pancarâtra-lehre, 12903 folg. 976 (s. oben p. 11) mitgebracht; da sich nun dieselbe, wie sich auch aus der Gopâla-Tâpaniyâ Up. ergibt, auf die Verehrung des Krishna (Vâsudeva) als Eingottes bezieht, so bietet sich mir hier indess eine ganz andre Vermuthung unwillkürlich dar, die nämlich, dass Brâhmanen über das Meer nach Alexandrien oder gar Kleinasien gekommen seien zur Zeit der Blüthe des ersten Christenthums, und dass sie, heimgekehrt nach Indien, die monotheistische Lehre und einige Legenden desselben auf den einheimischen, durch seinen Namen an *Christus* den Sohn der göttlichen Jungfrau erinnernden, und vielleicht schon vorher göttlich verehrten Weisen oder Heros *Krishna Devakîputra* [Sohn der Devakî „Göttlichen“], s. oben p. 190, übertragen haben, im übrigen die christlichen Lehren durch Sâṅkhyâ- und Yoga-Philosophemata ersetzend, wie sie umgekehrt ihrerseits vielleicht (s. Wilson's Einleitung zum Vishnu Purâna) auf die Bildung gnostischer Sekten hingewirkt hatten. Die Legenden von der Geburt des Krishna und seiner Verfolgung durch Kansa erinnern zu auffällig an die betreffenden christlichen Sagen, als dass ihre Aehnlichkeit ganz zufällig sein sollte. Die Chronologie setzt zudem keine Hindernisse in den Weg, denn auch nach Lassen I, 623 sind die Stücke des MBh., in denen Krishna göttlich verehrt wird, späteren Ursprungs (das ist, meiner Ansicht nach, aus der Purâna-Zeit), und der eigentliche Krishnadienst lässt sich erst im 5ten und 6ten Jahrh. p. Chr. nachweisen, s. Reinaud mémoire sur l'Inde p. 123.

*) Wie die Vipracittiprabhritayas (Wilson Vishnup. 148, ein anderer Vipracitti Vrih. Âr. II, 6, 3. IV, 6, 3) vor dem Nrisinha, als er den Hiranyakaçipu getödtet hatte, wegliefen svaprânaparîpsavas.

hinblickt, ohne die verschwimmenden Speichen zu erkennen, so verschwindet für ihn Tag und Nacht, Gutthat und Uebelthat, alle Qualitäten (*dvandvâni*, *çitoshnâdini*), s. oben p. 270. Verjüngt naht er nun dem Baume *Ilpa*, wo ihn der Brahmaduft (*brahmagandhaḥ*) durchströmt, betritt dann die Stadt *Sâla jyaṃ*, wo der Brahmageschmack *) (*brahmarasaḥ*) ihn erfüllt: im Palast *Aparâjitam* durchdringt ihn der Brahmaglanz (*brahmatejaḥ*), die beiden Thürsteher *Indra* und *Prajâpati* weichen vor seiner Hoheit zurück, im Saale *Vibhu* erfasst ihn die Brahmamajestät **) (*brahmayaçāḥ*), und als er dem Throne *Vicaxanâ* naht, der Erkenntniss (*prajnâ*), wird er alles-erkennend. Er wendet sich nun zu dem Thronessel (*paryanka*) *Amitaujas* (Es folgt eine Beschreibung der einzelnen Theile dieses *paryanka* [Palankin], von der das ganze Capitel den Namen *paryankavidyâ* führt, s. Colebr. I, 326, und wozu die ähnliche Beschreibung des Thrones [*âsandî*] des *Vrâtya* in der *Atharva-Sanhitâ* zu vergleichen ist, s. oben p. 122. 131. und des *Indra Ait. Br. VIII, 5. 6. 12.* Anquetil macht p. 75 not. auf die allegorischen Beschreibungen des Thrones Gottes in andern Religionen aufmerksam.) Vergangenheit und Zukunft sind seine beiden Vorderfüsse, Heil (*çriḥ*, im Cod. mit *ī*) und Segen (*irâ* = *idâ*, Erde nach *Çankara*) die beiden Hinterfüsse, die beiden *Sâman Brihad* und *Rathantara* die beiden (langen) Langbretter (*anûcye*), die beiden *Sâman Bhadram* und *Yajnâyajniyam* seine beiden (kürzeren) Querbretter ***) (*çirshanye*), die *Ric* und die *Sâman* sind der Aufzug (*prâcinâtânam*, stamen Anq.), die *Yajus* der Einschlag (*tiraçcinâni*, Querfäden, subtemen Anq.) †), Mondstrahlen (Anqu., *‘somânçavaḥ*, *Soma-*

*) welcher, wie die Lotusblumen der Lotophagen, ewige Anhänglichkeit an die Brahmawelt bewirkt, *brahmaloke evâ ‘saktijanakaḥ*.

**) *brahmâham asmîti prakriter ahamkâraḥ*.

***) sc. des Rahmens, in welches die 4 Füße eingefügt werden.

†) sc. des Geflechts, das die 4 Seiten des Rahmens verbindet.

stengel?) das Polster (upastaranam), der Udgitha (harmonia Sâ-mavedae Anq.) die (milchweisse, xîragauram Çank.) Decke darüber (upaçrih), Heil [çri *)] das Kopfkissen (uchirshakam). Brahman sitzt auf diesem Thronessel, er selbst aber besteigt ihn auch mit einem Fusse und Brahman fragt ihn nun wie einen lieben Sohn: „wer bist du?“ Er antwortet (ähnlich wie er oben seinem Lehrer geantwortet hatte): „Ich bin die Zeit (rituh) und was in der Zeit ist bin ich (ârtavo'smi), aus dem Aether bin ich entstanden, aus dem Licht des brahman: du bist die Seele (âtman) des Vergangenen, Gegenwärtigen, Zukünftigen (so nach Anq., der Codex ist hier nicht klar), wer du bist, der bin ich.“ Brahman fragt weiter: „wer aber bin ich?“ „du bist das Wahre satyam, sat (das Seiende, Objective) nämlich ist, was von den Göttern **) und Seelen (prânebhyaḥ) verschieden, tyam (jenes, das Subjective) sind die Götter und die Seelen, mit dem Worte sattyam (etymologische Spielerei) ist also Alles bezeichnet, du bist Alles.“ Brahman fragt weiter: „wodurch erlangst (âpnoshi) du meine männlichen Namen?“ „durch den Hauch (prâna).“ „wodurch die weiblichen?“ „durch die Rede (vâc).“ „wodurch die neutralen (napunsakâni)?“ „durch das Herz (manas).“ „wodurch die Düfte?“ „durch den Geruch ***).“ „wodurch die Gestalten?“ „durch das Auge.“ „wodurch die Berührungen?“ „durch die Haut †).“ „wodurch die Laute?“ „durch das Ohr.“ „wodurch den Geschmack von Speisen?“ „durch die Zunge.“

*) laxmiti Çank. die çri ist aber schon einmal da gewesen! Anq. übersetzt mensurae Vedarum, muss also eine andere Lesart gefunden haben.

**) Götter aber heissen in der Sprache der Upanishad die Elemente und die Sinne, s. II, 10. 11. und Praçna-Up. I, 2.

***) „wodurch die Düfte?“ „durch den Geruch“ ist aus Anquetil und aus III, 5 genommen, wo ebenso wie II, 12 dieselbe Reihenfolge der Kräfte wiederkehrt.

†) kena sparçân iti tvaceti fehlt bei Anquetil.

„wodurch Thaten?“ „durch die Hände.“ „wodurch Freude und Schmerz?“ „durch den Körper.“ „wodurch Lust, Wollust, Nachkommen [ânandaṃ ratim *) prajātiḥ]?“ „durch die Genitalien.“ „wodurch Wege?“ „durch die Füße.“ „wodurch Gedanken, Erkennbares, Wünsche (dhiyo, vijnâtavyam, kâman)?“ „durch die Einsicht (prajnâ).“ Da spricht Brahman zu ihm: „dies sind wahrlich meine Erlangungen **): drum diese meine Welt hier ist dein.“ Die Hoheit (jiti), die Gewalt (vyashṭi) des Brahman erlangt, wer also weiss.“ — Hier schliesst der erste Adhyâya, den ich seiner merkwürdigen Vorstellungen wegen im Ganzen wörtlich übersetzt habe.

Der zweite Adhyâya zerfällt in zwölf kleinere Abschnitte (I und IV haben deren sechs, III deren acht), die mit einander nur in sehr losem Zusammenhange stehen, insofern sie sich nämlich sämmtlich auf die Verehrung des prâṇa als brahman beziehen, wie Çankara im Eingange sagt: bhagavati çrutiḥ prâṇopâsanam cittasthairyakaram anekaphalakalpadrumarûpam tadvidâm ca vâhyâdhyâtmikakarmâṇi vividhaphalâni vaktum dvitīyam adhyâyam ârabhate. Der erste § lehrt, dass die Identität des prâṇa und des brahman von Kaushitaki ***), wie von Paingya (Betak, Belank Anq.) erfasst worden sei, welche beide deshalb das Betteln verboten; denn, wie dem prânâya brahmaze alle Gottheiten

*) maithunasyâvasane ânandas, tataḥ prâg ratiḥ Çankara zu II, 12.

**) âpo vai hi khalu me, tasmâd asāv ayam tava loka iti | ich übersetze âpo durch „Erlangungen“, um auf das obige âpnoshi zurückzuweisen, doch liegt gewiss ein Doppelsinn zu Grunde, so dass âpo zugleich die Schöpfungs-Wasser bedeutet, die eben dem Brahman zu Gebote stehen. Çankara sagt: apçabdâbhidheyâni apradhânâni pancikṛitapançamabhûṭâni sabhautikâni | Anquetil: ego mundus collectorum elementorum subtilium sum.

***) Çankara's Etymologie dieses Namens ist wie folgt: kutsitam nindyam heyam ity arthaḥ sitam çitam çīṭalam sâmsârikam sukham yasya sa kushitaḥ, kushita eva kushitakaḥ, tasyâpatyam Kaushitakiḥ. —

ungebeten balim haranti, so müssten dem also Wissenden auch alle Wesen ungebeten Speise bringen. Kaushitaki nun wird noch einmal § 6 und zwar mit dem Namen Sarvajit erwähnt. Im Çatap. Br. finde ich einen Kaushitaki Kahoda (Kushitakasya putraḥ Sây.) II, 4, 3, 1 seiner Ansicht über das Âgrayanaopfer wegen citirt, und im Vrih. Âr. III, 2 M. am Hofe des Janaka von Videha einen Kaushitakeya *) (Kaushitakasyâpatyam nach Dvivedaganga) Kahoda, der von Yâjñavalkya zum Schweigen gebracht wird; auf diesen Kahoda und seine Ansichten geht wohl das in Âçvalâyana's grihya-sûtra bei Roth p. 27 **) genannte Kaholam (der Kahola bei Çânkh. grihya VI, 1) zurück? Ein Kaushitaki allein ohne weiteren Beinamen erscheint Chândogya III, 5 oben p. 255. Zu Kushitaka Sâmaçravasa ***) und zu der Stellung der Kaushitaki im Pancavinça, Nidâna, Anupada s. p. 394. Von dem Geschlecht des Paingya hat Roth in der Einl. zur Nir. p. VIII—X gehandelt. Madhuka Paingya war nach Vrih. V, 4, 17. 18 Schüler des Yâjñavalkya Vâjasaneya, Lehrer des Cûda Bhâgavitti, und im Çatap. XI, 7, 2, 8 wird er als Madhukî Paigya (!) (und II, 1, 4, 27 als Mâdhukî) citirt. Im Kaushitakibrâhmana wird Paingyaḥ oder das Paingyam sehr häufig erwähnt, und zwar so, dass gleich dahinter des Kaushitaki (resp. ^otakam) abweichende, aber den Ausschlag gebende Ansicht angeführt wird, so 3, 1 (= Aitar. Br. 7, 11). 8, 9. 16, 9 (als Madhuka). 19, 9. 24, 9. 25, 7 (Paingî sampat =

*) Nach Pân. IV, 1, 124 heisst Kaushitakeya der Nachkomme eines Kushitaka, wenn er von Kaçyapa stammt, sonst Kaushitaki; hier aber hat doch offenbar derselbe Mann beide Namen; s. auch g. upaka.

**) Zu der ebend. genannten Sulabhâ s. oben p. 146 die saulabhâni brâhmanâni und MBh. XII, 11854—12043 das Gespräch der Sulabhâ bhixukî aus dem Geschlecht des Pradhâna (12034) mit Janaka Vaideha.

***) Ein Namen, der ihn dem Sâmaveda zuschreibt? Sâmaçravas heisst ein Schüler des Yâjñavalkya V. Âr. II, 6, 3 M.

Paingyasya risher abhimatâ sampat, Vinâyaka). 26, 3. 4. 14 (zweimal). Im Anupada und Nidâna werden die *Paingin* mehrmals citirt, s. oben p. 46. 47, wo ich zugleich bemerkt habe, dass der Scholiast zu Pân. IV, 3, 105, den *Paingi kalpaḥ* zu den alten kalpasûtra rechnet, den *Âçmarathaḥ kalpaḥ* dagegen, der wieder für das sûtram des *Âçvalâyana* schon Auctorität ist, zu den nicht alten, es wird dadurch natürlich zwischen dem *Paingi kalpaḥ* und dem sûtram des *Âçvalâyana* ein bedeutender Zwischenraum an Zeit postulirt. — Wenn im ersten § gezeigt ward, dass der, welcher den *prâna* als *brahma* verehrt, sich nicht Nahrung zu erbetteln braucht, sondern sie ungebeten erhält, so giebt der § 2 *) die Ceremonieen und Sprüche an, durch die ein Solcher irgend einen gewünschten Gegenstand von dessen Besitzer geschenkt erhält, und der § 3 diejenigen, durch welche er Liebe (*smara*, eig. Erinnerung) einflösst, wem er will. Er braucht auch nach § 4 kein *agnihotram* zu opfern, denn da er, so lange er spricht, indessen nicht athmen kann, opfert er den Hauch in die Stimme, und da er, so lange er athmet, indessen nicht sprechen kann, opfert er die Stimme in den Hauch, und sind dies zwei fortwährende Opfergaben, also ein wirkliches *agnihotram* **), welches man das *sâmyamanam Prâtardanam* nennt, weil es mit steter Bündigung (*sâmyamana*) der Sinne verbunden sein muss und von *Pratardana Daivodâsi*, s. oben p. 214, ausgeübt ward. Nach § 5 erklärte *Çushkabhringâra* das *uktham* (den *uktha* genannten *prâna Çank.*), d. i. das offenbarte Wort für *brahman*, welches man als *ric yajus* und *sâman* verehren soll, da der *prâna* die Seele (*âtma*) der *trayi vidyâ* sei. Die § 6—9 enthalten drei *upâsanâni* Gebetsvorschriften

*) § 2 und 3 sind nur sehr unvollständig bei Anquetil p. 79 wiedergegeben, die §§ 4—9 incl. fehlen völlig.

**) s. *Praçna-Up.* II, 2.

des Sarvajit Kaushitaki, zunächst tägliche Gebetsprüche an die Sonne, bei Aufgang, Mittag und Untergang, alle die Sünden des Betenden aufzulösen: dann ein alle Monat am Neumondstag, wenn der Mond im Westen erscheint, mit nach ihm ausgestreckten rechtem Arme an diesen, als den Herrn der Unsterblichkeit, zu richtendes Gebet, dass die Familie des Betenden nicht früher sterbe als er selbst und dass sich die Mondscheibe *) selbst nicht durch seinen, sondern seiner Feinde Lebenshauch, Familie, Vieh vergrößern möge; ferner ein alle Monat am Vollmondstag, wenn der Mond im Osten erscheint, an diesen zu richtendes Gebet, damit die Mondscheibe nicht mit seinem, sondern seiner Feinde Lebenshauch, Familie, Vieh abnehme. Dies letztere Gebet lautet: „du bist der weise König Soma, der fünfköpfige (pancamukha) Prajâpati: der Brâhmana ist dein eines Maul, damit verzehrst du die Könige, mache mich dadurch Speise verzehrend (gieb mir Nahrung), der König ist dein andres, damit verzehrst du die viças, —, der Falke (çyena) ist dein andres, — die Vögel, —, das Feuer ist dein andres, — diese Welt, —, in dir selbst ist dein fünftes Maul, — alle Wesen, —, mögest du nicht abnehmen mit unserem Lebenshauch, Nachkommenschaft, Vieh, sondern nimm ab mit unseres Hassers L., N., V.“ — Wenn er seiner Frau beizohnen will, muss er ein dem Neumondstagebet ähnliches Gebet sprechen, damit er nicht früher sterbe als seine Kinder; er legt dabei die Hand auf ihr Herz: „welches (Unsterbliche) in deinem schönen (susime) Herzen, im inneren Prajâpati (wie in der Mondesscheibe) niedergelegt ist, ich glaube, dass ich dies kenne (so wahr dies ist, so wahr), möge ich nicht Unglück an Kindern beweinen!“ — Wenn ferner ein Vater heimkehrt

*) Sie wird mit dem weiblichen Busen, *susimam hridayam*, verglichen, denn, wie Çankara sagt, *somâtmikâ strî, agnyâtmakâñ punân*, das Weib gehört dem Monde, der Mann dem Feuer an.

von einer Reise, soll er das Haupt seines Sohnes berühren und folgende Verse beten, stets am Ende jedes Verses des Sohnes Namen nennend: „aus meinen Gliedern entstehest du, aus meinem Herzen wirst du geboren als mein Ich (*âtma*, *matsvarûpaḥ*), o Sohn du hast mich gerettet (aus der Hölle *pum* [s. Nir. II, 11] *Çank.*), lebe du hundert Herbste, o Devadatta (im Texte steht *asau*)! Sei ein Stein (gegen Krankheiten), sei ein Beil (gegen die Feinde), sei ausgestreutes Gold (so beliebt bei Allen), du bist ein Glanz (*tejas*) Sohn genannt, lebe du hundert Herbste, o Devadatta! womit (mit welchem Glanze) der Schöpfer die Geschöpfe umfasste zur Unversehrtheit, damit umfasse ich dich, o Devadatta! Spalte nicht! wanke nicht! lebe hundert Lebensherbste! Sohn mit deinem Namen küsse ich dein Haupt, ich Devadattas dein Vater.“ Er küsst ihn dreimal auf das Haupt und jauchzt dann dreimal über seinem Haupte auf: „mit dem Jauchzen (*hikâra*) der Kühe (wenn sie ihre Kälber herbeirufen) jauchze ich dir zu.“ Diese beiden Ceremonien sind in der That ein sprechender Beweis für die Zartheit und Innigkeit der Familienbande in jener Zeit. — In § 10 wird der *daivaḥ parimaraḥ* (cf. Aitar. Br. VIII, 28. Colebr. I, 44), d. i. der *prâna* als derjenige, in welchem die *devâḥ*, d. i. *agnyâdyâḥ* *) *vâgâdyâḥ* **) *ca*, sich auflösen, doch aber nicht absterben (*na mrīchante*), sondern wieder entspringen, behandelt. Der Schluss verheißt dem, der also weiss, dass, selbst wenn beide Berge, der südliche und der nördliche, ihn würden zwischen sich erdrücken wollen, sie nicht dazu im Stande sein und alle Feinde um ihn herum sterben würden: *tad yadi ha vâ evam vidvâṣa* ***) *ubhau par-*

*) *agni*, *āditya*, *candramas*, *vidyut*, d. i. Feuer, Sonne, Mond, Blitz.

**) *vâc*, *caxus*, *grotam*, *manas*, d. i. Sprache, Auge, Ohr, Herz.

***) *vidvâṣa* steht hier offenbar für *vidvâṣam*, das finale *m* ist abgefallen. *Çankara* freilich fasst das Wort als Nom. Plur. „wenn die so wissenden mit den beiden Bergen einen Kampf beginnen,“

vatâv abhivartayetâm daxinaç cottaraç ca, na haivainam strinviyâtâm. Offenbar ist hier der Himavat (Hamatschel Anqu.) und der Vindhya (Baud Anqu.) gemeint, die also damals noch, wie es scheint, die ganze bekannte Welt für den Autor einschlossen. In § 11 wird das niççreyasâdânam „die Verehrung des prâna“ (eig. des Höchsten) durch die Erzählung von dem Wettstreit (ahamçreyasa) aller Gottheiten (devatâh) im Körper, nämlich vâc, caxus, çrotram, manas, mit demselben motivirt, welcher sich zu dessen Gunsten entschied, weil der Körper, obwohl sprechend, sehend, hörend, empfindend, doch erst aufstand, als er athmen konnte. Der § 12 enthält das pitâputriyam sampradânam, s. Vrih. Âr. I, 3, 25—29. M. 5, 17—20 K. (sampratti^h), die Uebergabe der leiblichen Fähigkeiten und Kräfte durch den Vater an seinen Sohn. Wenn nämlich der Vater sich dem Tode nahe fühlt, ruft er den Sohn zu sich heran, nachdem er das Haus mit frischen Gräsern bestreut, das Feuer geordnet, ein Gefäß mit Wasser zu sich gesetzt und sich selbst ein noch ungetragenes weisses Kleid angethan hat. Sitzend und seine Sinne fest auf die des Sohnes richtend (cf. MBh. XII, 11868), übergiebt er ihm in der oben p. 402 angeführten Reihenfolge alle seine leiblichen Fähigkeiten und Kräfte mit den resp. Worten: „meine Rede trage ich auf dich über“ und der Sohn empfängt sie mit den resp. Worten: „deine Rede nehme ich auf mich an.“ Darauf den Vater rechts umwandelnd, schreitet der Sohn fort, der Vater ruft ihm nach: „Ruhm, Brahmaglanz, Nahrungsfülle mögen dich erkiesen!“ Der Sohn darauf blickt längs der linken Schulter hinab und die Hand dazwischen haltend oder mit dem Kleidessaum deckend

aber abgesehen von der Unangemessenheit eines solchen Sinnes, spricht dagegen auch die Structur der Sätze, da dann im Vorder- und Nachsatze nicht gleiches Subject ist, und ferner das enam im Nachsatze (welches Çankara durch etân vidusha^h erklärt!).

(wohl damit er den Vater nicht sehe?) antwortet er: „die Himmel, die Wünsche erreiche!“ — Wenn der Vater nun später wieder gesundet, so wohnt er in der Gewalt seines Sohnes oder er wird Parivrājaka. — Ich füge hier Anquetils vortreffliche Note von p. 83 bei: hoc testamento pater ens suum totum ad filium suum transfert, in illum transfundit et sic in eo et deinceps in filii filio vivit, unde opera religionis, quae perficere non potuit, a filio absoluta, sedes beatas patri aperiant. His vinculis paternus amor et pietas in parentes quasi indissolubili modo adstringuntur, et continua serie in duobus mundis, inferiori et superiori, homines ex *uno* orti in *unum* resolvendi sibi invicem connectuntur.

Der dritte Adhyāya enthält die Belehrung des Pratardana *) Daivodāsi (Sohn des Kāçikönigs Bhaimaseni Divodāsa MBh. V, 960—77), s. oben p. 214, durch den Götterkönig selbst, dessen liebe Wohnung (priyam dhāma) er durch Kampf und Manneskraft erreichte. Indra erfreut gab ihm eine Wunschgabe, und als ihm Prat. überliess, das für den Menschen Passendste ihm zu geben, weigerte er sich erst, begann aber dann ihm sein eignes Wesen zu erklären, etad evāham bhavate hitatamam manye, yan mām vijāniyāt. „Ich habe den dreiköpfigen Tvāshtra erschlagen, ich habe die Büsser Arūnmukha den Çālāvrikeya vorgeworfen, ich habe viele Gesetze (sandhāh = sandhin) übertretend im Himmel die Prahrādi getödtet, in der Luft die Pau-

*) Partroun Anq. p. 84 prakarshena tardayati taryayati(!) abhibhavati svaçatrūn iti sārthanāmā Çank. Pratardana ist der Sohn der MādHAVI, der Tochter des Yayāti, dem er wieder zum Himmel verhilft, MBh. V, 4057. 83. Sein Sohn Vatsa, XII, 1773. 1795, ist unter den wenigen Stammhaltern des Xatrageschlechtes, die vor Paraçurāma gerettet wurden. — Nach MBh. XII, 3664 führte Pr. einen Krieg mit Janaka Maithila; er erhielt das Schwert der Herrschaft von Çivi und gab es an Ashtaka ab, 6198. 6200. Er gab seine beiden Augen einem Brāhmana, 8594.

loma, auf der Erde die Kâlakanjya, nicht wurde mir dabei ein Haar gekrümmt (mâ miyate = na miyate Praes. hist.): wer mich erkennt, dessen Welt wird durch keine That vernichtet, nicht durch Muttermord noch Vatermord, nicht durch Diebstahl noch Brâhmanamord [bhrûnahatyâ *]): nicht ihm, welche Sünde er auch thun möchte, vom Antlitz der Glanz (nilam = nilimâ) weicht: ich bin der prâna, Erkenntnisseele (prajnâtâmâ), verehere mich als Leben, als Unsterbliches: denn der prâna ist Leben und der prâna ist Unsterbliches, so lange hier im Leibe der prâna weilt, so lange das Leben, denn durch den prâna allein erlangt man in jener Welt Unsterblichkeit."

Die Thaten, die Indra hier von sich aufzählt, verdienen eine nähere Betrachtung. Obenan steht seine Tödtung des dreiköpfigen Tvâshtra. Ich habe im Vâj. S. spec. II. p. 15 und 198 schon die entsprechenden Sagen aus Çatap. I, 6, 3 (II, 6, 1 Kânva) V, 5, 4 (VII, 5, 2 Kânva) XII, 3, 2 (XIV, 4, 1 Kânva) 4, 2 (XIV, 5, 3 Kânva) und aus Taitt. Sanhitâ II, 4, 12. 5, 1 und 2 angeführt. Im MBhâr. ist zu vergleichen V, 228 folg. (die von Holtzmann edirte Episode Indravijaya) und XII, 13207 folg. (wo die Erzählung mit den Worten von Taitt. S. II, 5, 1, 1 beginnt), doch ist daselbst diese Sage ganz mit der von der Tödtung des Vritra und des Namuci [s. Vâjas. S. spec. II. 181—183 aus Çatap. XII, 3, 4 (XIV, 4, 3 Kânva), wo in der 3ten *kandikâ vajram* statt *vajûm* zu lesen ist] verwoben und verflochten; ursprünglich sind ja auch alle drei Sagen eins; hierüber und über die weitere Entwicklung derselben bei den Persa-Ariern siehe Roths Abhandlung „die Sage von Feridûn **") in Indien und Iran"

*) Çank. bhrûno vedasya vedayor vedânâm vâ 'dhigatârthneâdhyayana saha vartamâno dvijottamâh: abortione Wind. Çank. p. 116, der auch miyate fälschlich durch formatur statt deletur übersetzt.

**) Nach der Entstehung des Namens ziehe ich die Aussprache Feridûn vor, s. schon im Vâj. S. spec. II, 199.

in der Z. der D. M. G. II, 216 folg. bes. p. 220. — Die zweite That, die Indra hier von sich rühmt, war bisher noch ganz unbekannt und bei der Spärlichkeit der Nachrichten darüber vermag ich nicht sie zu erklären. Schon der Name der Büsser ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen; im Texte liest der Cod. arûn-mukhân yatîn, in Çankara's Erklärung dazu aber ist das û verkürzt, sie lautet: rûchabdēna vedādhyayanam tenopanishadarthavicāro brahmamimāṃsāparaparyāyo laxyate, tad yeshān nāsti mukhe te 'rûn-mukhâḥ tām prayatnavataḥ caturthācramināḥ; diese Erklärung ist nun aber schwerlich richtig, da das Wort rûṭ sonst nicht vorkommt (s. jedoch Mahidh. zu Vâjas. S. 16, 1), ich suche daher zunächst in dem arûn oder arûn denselben Sinn, den wir in arus, aruntuda finden, d. i. Wunde, Geschwür, womit etwa das Antlitz jener Büsser bedeckt gewesen sein möchte(?); autorisirt hiezu fühle ich mich dadurch, dass an der einzigen Stelle, in der ich bisher diese Sage wiedergefunden habe, Aitar. Br. VII, 28 (wo sie indess in zwei Theile getheilt ist), der Name „arurmagha“ lautet: die Götter werfen daselbst dem Indra vor, dass er yatint sâlāvrikebhyāḥ prādād, arurmaghân avadhīt, und schliessen ihn deshalb (und weil er viçvarûpam tvāshtram abhyamansta, vritram astrita, brihaspateḥ pratyavadhīt) vom Somatrank aus. Oder soll man etwa den Asura Araru aus Vāj. S. I, 26, den die Götter von der Erde und Agni von dem Himmel fortschlugen, s. Çat. I, 2, 4, 17, 18, vergleichen? oder endlich hat man etwa (und zwar dann auch wohl zu araru?) aruna, ârû „braun, schwarzroth“ zu vergleichen? sind (freilich sehr gewagt!) die arurmagha etwa arunamegha, schwarzbraune Wolken? und resp. die arunmukha = arunamukha? Mit irgend welchen bösen Lufterscheinungen werden wir es doch wohl auch hier, wie bei den andren Indrasagen, zu thun haben? Anquetil freilich übersetzt

p. 84 nach Çankara et os saniasani, qui domini cognitionis non fuerunt et intuitum super sensibilibus habebant, ego omnes illos canibus, laceratos ut feci, dedi. Çankara fügt übrigens noch eine äusserst merkwürdige Notiz bei: nachdem Indra sie durch seinen Donnerkeil hundertfach zerschmettert, und die çâlâvrikeya sie gefressen hätten, seien ihre Schädel in karirâs verwandelt worden (wie aus Vritra's Blut die çikhanda entstanden, MBh. XII, 10202), und als solche noch jetzt zu sehen adyâpi ca teshâm mastakavipâkâh karirâ driçyante; nach Wilson Dict. II ist karira a thorny plant described as growing in deserts and fed upon by camels, commonly Karil (Cappacia aphylla Rox.). Also selbst nach dem Tode hörte ihre schädliche Wirksamkeit noch nicht auf. — Ueber die sâlâvrika, çâlâvrikeya *) (die Form mit s ist wohl die ältere, s. oben p. 182. 208) bin ich eben so wenig im Klaren. Çankara erklärt es hier durch Wölfe, die spätere Bedeutung (s. Wilson im Dict.) theilt sich zwischen den drei verwandten Thieren Hund, Schakal, Wolf. Da vrika allein schon Wolf ist, so muss mit sâlâvrika, Saalwolf, Hauswolf, entweder eine ganz besondere Art Wölfe gemein sein, oder eben der Hund, der gezähmte Hauswolf. Hier muss die Auffassung des Wortes sich wohl danach richten, ob man die Sâlâvrika in specielle Beziehung zu Indra stellt oder nicht; im ersteren Falle müsste man sie als die Begleiter des Indra fassen, also als die Marut, die Stürme und Winde, die wir ja durch Kuhn's Untersuchungen als gefräßige Hunde kennen gelernt haben, welche die durch Indra's Blitz gespaltenen Wolken zerreißen, zertheilen, im zweiten Falle, den ich vorziehe, muss man sie aber als die Symbole des Todes betrachten, und zwar dann wohl als Wölfe, denn wenn uns auch in der

*) Çâlâvrikânâm apatyâni çâlâvrikeyâh çâlâvrikâ iti yâvat, tebhya 'ranya-çvabhya Çank.

Unterwelt des Yama furchtbar gestaltete Hunde begegnen, MBh. XII, 12072, s. oben p. 399, so treten doch die Wölfe in ihrer Beziehung zum Tode viel mehr hervor; s. MBh. XII, 11848 *jarāmṛityū hi bhūtānām khādītārau vrikāv iva*: 6535 (=9946 u. 12063) *vrikivoranam āsādyā mṛityur ādāya gachati*: und in der Unterwelt stürmen auf die Sünder von allen Seiten v. 12086 *vrikā bhayamkarā manushyadehagocarā* *h*ein; da nun neben den gewöhnlichen Bezeichnungen der Unterwelt als Yama's *xaya*, *sādanam*, *sabhā* recht gut dafür auch die Bezeichnung Yama's *sālā* existirt haben kann, so würde sich hieraus der Name *sālāvrika* als ein specieller Name dieser Unterweltswölfe erklären. Dass übrigens die Vorstellung solcher Unterweltswölfe sehr alt ist,ergiebt sich aus den Worten des Purāṇavas im Çat. XI, 5, 1, 8. 9. aus *Rik. X, 8, 5* (*asht. VIII, 5, 1.*) *adhā çayita nirriter upasthe 'dhainam vrikā rabhasāso adyuh* (wo das *Brāhmanam* indess *vrikā vā çvāno vā* erklärt) und der *Urvaçi*: *mā mṛithā mā prapto mā tvā vrikāso açivāsa u xan | na vai straināni sakhyāni santi sālāvrikānām hridayāny etā*; ferner aus *Rik. X, 1, 15, 1* (*asht. VII, 6, 17. Vāj. S. 19, 49. Nir. XI, 18*) „die Väter, *aśum ya iyur avrikāh*,” s. auch VII, 7, 5, 7 (*asht. V, 4, 5. Vāj. S. 9, 16. 21, 10*) und sonst noch häufig. Wenn es nun im MBh. XII, 1187. 88 heisst: *tathaiva prithivīm labdhvā brāhmanā vedapāragāh | samçritā Dānavānām vai sahyārtham darpamohitāh || çālāvrikā iti khyātās trishu lokeshu Bhārata | aśtāçiti-sahasrāni te cāpi vibudhair hatāh ||* und auch *Arj. Sam. X, 48* die *Çālāvrika* neben den *preta* stehen, so möchte ich darin die Vorstellung vermuthen, dass die *çālāvrika* ursprünglich Menschen gewesen seien, die zum Lohne ihrer bösen Thaten eben in der Unterwelt das Amt hatten, die Sünder zu peinigen, und denkt man hier alsbald an die Wehrwölfe, über welche Leubuschers treffliche Abhandlung (Berlin 1850) zu vergleichen ist. Die Ver-

fluchung und Verwandlung in menschenfressende Raxas ist ja ein Zug, der in der indischen Sage häufig wiederkehrt. — Die weiteren Thaten, die Indra von sich rühmt, sind: divi Prahrâdîn atrinam, antarixe Paulomân, prithivyâm Kâlakanzjyân *); auch im Epos werden dieselben mehrfach berichtet und verherrlicht, doch ist daselbst jeder Gedanke an die ursprüngliche natürliche Bedeutung derselben verwischt. Prahrâda zunächst (wie Samhlâda und Anuhlâda MBh. I, 2525, Anuhrâda Râm. IV, 39, 6) bezeichnet offenbar ursprünglich eine ähnliche Vorstellung, als der hrâduni, Vritra's Waffe Rik. I, 32, 13, von der √ hrad tosen **), vielleicht den prasselnden Hagel, den die Wolken, von Indra's Donnerkeil getroffen, herabsenden. Wenn Prahrâda (hie und da auch noch Prahrâda, so MBh. XII, 3662. 4568 ff.) in der epischen Mythe als ein frommer Fürst dargestellt wird, so ist hier wohl jedenfalls ein Einfluss der Etymologie zu erkennen: man leitete das Wort nicht von hrad, sondern von hlad ab, es hat sich aber auch noch daneben die Erinnerung bewahrt, dass Prahlâda von Indra besiegt ward, s. noch Arj. Samâg. 5, 20. 8, 20. Er erscheint als der Sohn des Hiranyâksha (Goldauge), Hiranyakaçipu ***)) (Goldstuhl), d. i. wohl des elektrischen

*) Prahrâdîn prahrâdinaḥ prahrâdena nityam sambandhinaḥ anekakotisankhyâkân mahâmâyân anekachidradbhâmino (!) 'surân Prahrâdâ-paricârakân | Paulomân Pulomasambandhino 'suraviçeshân | Kâlakanzjyân Kâlakanzjasambandhino 'surân, bhûyasâm parasparasambandhasyâvaçyambhâvitvât kâlakânjâ eva kâlakanzjâs tân | Çank.

**) Die weichere Form hlad bezeichnet das Freudejauchzen, dann Freude überhaupt; der Namen hrada für See ist derselben Vorstellung entlehnt, wie nadî, Fluss. Ueber den Wechsel von r und l siehe Vâj. S. spec. II, 81. 206.

***)) Hiranyakaçipu seinerseits ist Sohn des Kaçyapa, d. i. der Schildkröte = der Erde, s. oben p. 81. 187, und der Diti, etwa der Nacht? er wäre dann den nächtlich der Erde entstehenden Dünsten entsprossen?

Gewitterleuchtens, und ist selbst Vater des *Virocana* *) (s. p. 271), des „leuchtenden“, welcher wol ebenfalls irgend eine elektrische Wettererscheinung bedeuten soll. *Virocana*'s Sohn wieder ist *Bali* (*Vali*, der Umhüller), der von *Vishnu* als *Vâmana*, d. i. von der aufgehenden Sonne, verdrängt wird, also etwa nächtliche Wolken bezeichnen mag. *Bali*'s Sohn endlich heisst *Vâna* und wird MBh. I, 2528 als Diener des *Rudra*, des Sturmgottes, genannt: *vâna* ist der Name für eine Pfeife, Röhre und wird als Eigennamen wol das Pfeifen und Sausen des nächtlichen Sturmes bezeichnen. So löst sich vor unsern Augen das indische Pandaemonium in Gewittererscheinungen auf, welche *Indra*, der Herr des Donnerkeils, der Gott des klaren, lichten Himmels, zerschmettert und vernichtet. Wenn nun weiter im Epos bei den *Pauloma* und den *Kâlakanjya* nicht *Indra* als deren Besieger genannt wird, sondern der menschliche Held *Arjuna*, so ist dies ein deutlicher Beweis, dass derselbe eben ursprünglich kein menschlicher Held, sondern der Gott *Indra* selbst ist, wie wir denn auch schon oben p. 190. 206 das Wort *arjuna* als Beinamen *Indra*'s nachgewiesen, und die sich daraus für die Sage des MBhârata**) ergebenden Resultate gezogen haben. Die Stellung der *Pauloma* und *Kâlakanjya* ist übrigens nicht so durchsichtig, als die der *Prahrâdi*, doch gehören auch sie jedenfalls derselben Naturer-

*) Und des *Kumbha*, und *Nikumbha*, die etwa bauchige, gewölbte Wetterwolken bezeichnen (cf. *kûpa*)? *Nikumbha*'s Söhne *Sunda*, *Upasunda* (s. auch *Hitop.* IV, 9.) sind mit *sûda* Brunnen (*Nigh.* III, 23, nicht etwa aus *su+ûda*), später *Koth*, *Sauce* und mit *ὕδωρ* (des somit nicht mit *udaka* zu vergleichen ist) zusammenzustellen, werden also wol ursprünglich den herabströmenden Regen bezeichnen (cf. *ÿsûd*, *effluere*) und zwar etwa zwei sich begegnende Gewitter, die sich gegenseitig vernichten?

**) Die Hauptgestalten des MBhârata und Râmâyana rangiren als Entwicklungen der Göttermythe ziemlich auf derselben Stufe mit den persischen Königen des Firdusi und den Helden der Nibelungensage.

scheinung an, denn auf die oben in unserm Texte geschehene Vertheilung der drei Dämonenschaaren über Himmel, Luft und Erde möchte ich kein Gewicht legen, dieselbe vielmehr der Systematisirungssucht der dogmatischen Periode zuschreiben, da überall, wo Indra handelnd und friedlich auftritt, wir es der Natur der Sache nach immer nur mit der Luftschicht, dem antarixam zu thun haben, nicht mit dem fernen dyo. Die Hauptstelle nun über die Pauloma und Kálakanjya ist im zehnten Sarga des von Bopp edirten Arjunasamâgama (MBh. III. cap. 174). Nachdem Arjuna auf dem Wege zu Indra's Himmel die Nivâtakavaca (nach Wilson die Enkel des Hirazyakaçipu), d. i. wol die gewitterschwüle Windstille (?), vernichtet hat, kommt er, von Mâtali *) geleitet, zu der in der Luft schwebenden Goldstadt **) (hirazyapuram genannt) der Paulomâh (Paulomânah! MBh. I, 162) und der Kálakanjâh (s. Vishnup. p. 148). Wie schon die Goldstadt uns auf elektrische Erscheinungen hinweist, so

*) Eine andere Form dieses Namens ist Mâtalin, so Aitar. Br. (aus dem Rik X, 1, 14, 3: auch im 18. Buche des Atharvan) III, 37 mâtali kâvyair, yamo angirobbih: Wilson im dict. kennt auch die Form mākali s. Vâj. S. spec. II, 207 sāvishak; mâtali scheint mir für mâtari zu stehen und von mâtari space, ether gebildet = Wind (wie bâhavi von bâhu): der Wind geleitet die Seelen der Väter (= kâvyâs) als ψυχοπομπος, wie dies Hermeias, nach Kuhn = Sârameya der Sohn der Saramâ = des Windes, thut. — Dass mâtariçvan, der Hund des mâtari d. i. des Windes, selbst wieder Wind bedeutet, beweist nicht, dass mâtari, nicht selbst der Wind sein könnte. Die Begleiter einer göttlichen Persönlichkeit participiren an ihrem Wesen. — Eine andre Frage aber ist, ob nicht mâtariçvan „der in der Luft wachsende“, = der Wind, etwa das ursprüngliche Wort ist, welches man später missverstand für „Hund des Mâtari“ und daraus einen neuen Mâtari, Mâtali schuf: doch scheint mir dies unwahrscheinlich.

**) Dieselbe wird auch MBh. V, 3567—82 mit ihren Einwohnern und Schätzen beschrieben, und zwar als unterirdisch (neben den andern *Unterwelten*, die *Mâtali* beim Suchen nach einem Eidam, den er in der Schlangenhwelt sucht und findet, durchstreift): nach Arj. Sam. X, 26. 27 aber ist sie khacaram und kann beliebig ihren Platz wechseln.

auch der Name ihrer Bewohner, die der Sage nach von einem Daiteyin Puloman und einer grossen Asurafrau, der Kâlakâ (Kâlâ s. MBh. I, 26. 80), abstammen, nach welcher die Kâlakânja auch mit einem andern Namen Kâlakeya heissen: kâlakâ nun bedeutet die schwarze, also die Nacht oder die Dunkelheit, und wenn auch etwa dieser Namen nur der Etymologie wegen erfunden sein sollte, so bedeutet doch kâlakanja selbst schwarzhaarig: das Wort puloman aber stammt jedenfalls von derselben Wurzel mit pula vast, great, extensive, pulastya und pulina etc., bedeutet also wol eine dicke, bauchige Masse *). Die *schwarzhaarigen* Kinder der dunkeln *Wolkenmasse*, die in dem elektrischen Dunstkreise wohnen, werden denn auch nach langem Kampfe von Arjuna (dem strahlenden Indra) nur durch das Raudra-Geschoss, d. i. das dem Gotte des Sturmwindes geweihte Geschoss, durch den Sturmwind selbst, vernichtet und besiegt. — Einem andern Sagenkreise nach ist Paulomi die Gattinn des Indra, der ihren Vater Puloman aus Furcht vor dessen Zorn wegen der Schändung seiner Tochter Râm. IV, 39, 7 tödtete und mit ihr den Jayanta (Sieg) erzeugte, welche Sage ich dahin deute, dass Paulomi den befruchtenden Regen bezeichnet, der in Verein mit dem klaren Himmel Heil und Segen verbreitet, aber natürlich erst herabströmen kann, wenn die Wolke (puloman), der er entströmt, zerspalten ist. Nach Râm. IV, 39, 6 wurde Paulomi einst von Anuhrâda nebst dem vajra, Blitze, dem Indrageraubt, in welcher Sage ich die Vermählung des Gewitterhagels (oder des Donners?) mit dem darauf folgenden Regen symbolisirt erblicke. Paulomi gilt später, wo sich die ursprüngliche Bedeutung ganz verloren hat, nur als Prototyp einer guten Gattinn

*) Pulasti, Pulastya, der Stammvater der Raxas, gehört wol derselben Vorstellung an? Die √pul ist übrigens offenbar nur eine weitere Entwicklung der √pri füllen.

so Rām. I, 17, 16. Çakunt. 109, 23. MBh. I, 4421. — Einer dritten Sage nach endlich (MBh. I, 875 ff.) ward Pulomâ, die frühere, aber nicht ordnungsgemäss (vidhinâ mantravat) geheirathete, Gemahlinn des Raxas Puloman, durch ihren Vater später an Bhrigu gegeben, und als Puloman sie einst in dessen Einsiedelei, da sie grade hochschwanger war, erblickte und von Liebe erfasst sie entführen wollte, fiel der Fötus aus ihrem Leibe heraus (cyutaḥ, wovon das Kind den Namen Cyavana *) erhielt) und verbrannte jenen zu Asche. Aus den Thränen der Pulomâ über die Schmach der versuchten Entführung entstand der grosse Strom Vadhûsarâ. Welche Natur-Erscheinung nun hier zu Grunde liegt, ist schwer erkennbar: ob etwa die Befreiung des Regens (Pulomâ) aus den Banden der ihn umstrickenden Wolke (Puloman) durch den herabfallend dieselbe zerreissenden Blitzstrahl? die Verbindung mit dem Bhrigugeschlechte und Cyavana ist wol spätere Zuthat, etymologisirenden Ursprungs.

Nach dieser durch den Gegenstand gebotenen Abschweifung kehren wir zum Texte der Kaushitaki-Upanishad zurück. Die folgenden §§. handeln von dem Verhältnisse der Sinne zu dem prâna (Odem) und von dessen Oberhoheit (§. 2. 3 s. Windischmann 1342 ff. 1349) im Verein mit der prajñâ (Vernunft §. 4), die mit ihm eins ist, denn beide zusammen weilen sie in diesem Körper und verlassen ihn zusammen: yo vai prânaḥ sâ prajñâ, yâ vâ prajñâ sa prânaḥ, saha hy etâv asmincharire vasataḥ sahotkrâmataḥ. In der prajñâ werden alle leiblichen Kräfte in der oben p. 402 genannten Reihenfolge vereint (§. 5), durch sie erlangt

*) Ueber Cyavana's Stellung in der Mythe s. oben p. 198. Sein Sohn Pramati entspricht dem Namen nach dem griechischen Prometheus und die Geschichte seines Enkels Ruru und der von einer Natter gebissenen Pramadvârâ, die (s. MBh. I, 950) wieder auflebt, nachdem er ihr die Hälfte seines Lebens abgetreten hat, entspricht der griechischen Sage von Orpheus und Eurydice.

man deren Thätigkeit und Wirkungen (§. 6): ohne sie vermag keine dieser Kräfte zu handeln (§. 7), weil dann das agens fehlt (§. 8). Wie der Radkreis die Speichen umfasst, und die Speichen in der Nabe Halt finden, so die Dinge in den von der prajñā geleiteten Sinnen, diese aber wieder im prāna, der aber ist mit der prajñā vereint, der selige Alter- und Tod-lose ātman (die Seele), der nicht durch gute That wächst, noch durch schlechte abnimmt, denn er ist es, der beide hervorbringt, er ist der Weltenherr (lokapāla), er der Schützer der Welten, er der Herr des Alls: mit den Worten „er ist mein ātman,“ schliesst Indra diese Belehrung.

Der vierte Adhyāya enthält eine andre Recension von Vrihad Arāṇy. II, 1. Gārgya Vālāki (s. oben p. 212) wanderte lern- und ruhmbegierig Uçinareshu Satvan-Matsyeshu Kuru-Pancāleshu Kāçi-Videheshu umher und zum Ajātaçatru *) Kāçya (s. oben p. 212) kommend bot er sich demselben an, ihm das brahman zu sagen. Aj. sprach: „1000 (Kühe) geben wir dir dem Brāhmaṇa für dieses Wort, denn „Janaka, Janaka (allein ist der Beschützer der Brahmakunde)“ so sprechend laufen die Leute (immer vergebens nach Videha, weil sie mich nicht kennen, der ich dem Janaka gleich, wo nicht höher bin).“ Der weitere Verlauf ist bei Poley a. a. O. p. 156 nachzulesen: zwischen vidyut und ākāça wird aber hier nach der stanayitnu eingeschoben, zwischen ādarça und çabda statt des dixu puruṣaḥ die pratiçrutkā, und nach dem châyāpuruṣa folgt ein §. der im Vrih. Ār. ganz fehlt und worin Gārgya der Reihe nach den Çārīra

*) ajātaçatru ist MBh. XII, 603. 698 ein Beinamen des Yudhishtira, (s. Wilson Sāṅkhyakār p. 138 u. dict.) ib. 568 ein Beinamen von Rishi und Waldwohnern. Beiläufig bemerke ich, dass ib. 114 Açoka als Name eines der Könige erscheint, welche bei dem svayamvara einer Prinzessin von Kalinga, die dann von Duryodhana geraubt ward, zusammen kamen.

als brahma vorschlägt, den aber Ajātaśatru schon als prajāpati erkannt hat, wie auch dass der ihn also Verehrende prajāyate prajāyā paçubhiḥ, dann den prājna ātman, durch welchen der schlafende die Träume schaut (svapnayā carati = svapnena gachati, svapnān paçyati), den aber Aj. als Yama rājan erkannt hat, wie auch dass den ihm also Verehrenden alle Dinge zum Besten dienen (sarvam idam çraishṭhyāya *) yamyate), endlich den puruṣa im rechten und im linken Auge: den ersteren aber hat Aj. als die Seele (ātman) des Namens, des Feuers und des Lichtes (jyotiṣas), den zweiten als die Seele des Wahren, des Blitzes und des Glanzes **) (tejas) erkannt. Auch in der weiteren Ausführung, in der Belehrung des Vālāki durch Ajātaśatru, finden sich sehr bedeutende Verschiedenheiten in den Worten selbst und in der Reihenfolge derselben: da es mir indess nicht gelungen ist, den Text aus dem Commentar befriedigend zu konstituieren, so unterlasse ich das specielle Eingehen auf dieselben.

13. Sataster. Dem Yajus zugerechnet. Çvetāçvātara. p. 94—127. Der Codex (E. I H. 1726), dem Bergstedts Abschrift entnommen ist, befindet sich leider in einem zu verderbten Zustande, als dass der Text, welcher aus sechs metrisch, meist in Trishṭubh, abgefassten Adhyāya besteht, sich danach überall sicher bestimmen liesse. Was nun zunächst den Namen dieser Upanishad betrifft, so heisst es am Schluss des sechsten Adhyāya ***) „durch die Gewalt seiner Busse und die Gnade Got-

*) çreshṭhin erscheint im Verlauf dieses Cap. als Name des Familienoberhauptes (prādhānyavān kuṭumbi Çank.) woraus sich denn allmählig die jetzige Bedeutung entwickelt hat.

**) Name verhält sich zum Wahren, Feuer zum Blitz, Licht zum Glanz, wie die δύναμις zur ενεργεια, die Möglichkeit zur Wirklichkeit, die Idee zur Substanz.

***) Die Worte lauten: v. 23. tapaḥprabhāvad devaprasādāc ca brahmaviçvetāçvātaro 'tha vidvān | antyāçramibhyaḥ paramam paviam provāca samyag rishisaṃghajusham || v. 24. vedānte paramam

tes hat der brahmakundige weise Çvetâçvatara dieses vortreffliche Reinigungsmittel den benachbarten Einsiedlern mitgetheilt: dieses in dem Vedânta höchste Geheimniss, aus der Vorzeit stammend, ist nicht an einen Ungeweihten noch einen Ungelehrten mitzutheilen: denn wer die höchste Demuth Gott, und wie Gott, so dem Lehrer weiht, diesem grossgeistigen leuchten die hier erzählten Dinge ein." Dem Namen dieses Weisen Çvetâçvatara bin ich nun noch nirgend wo wieder begegnet: und wenn auch im Caranavyûha (s. oben p. 68) die Çvetâçvatarâh als eine Schule der Carakâh, also zum schwarzen Yajus gehörig angeführt werden, so ist mir doch wahrscheinlich, dass ihre Schule sich eben *nur* auf diese eine Upanishad bezieht, da ich noch nirgend eine andre Schrift derselben citirt gefunden habe: auch citirt Mahidhara zu Vâj. S. V, 14 eine Stelle aus dem 6ten Adhyâya nicht durch: Çvetâçvataropanishadi ca, sondern durch: Çvetâçvatarâç ca, was indess allerdings kein strikter Beweis ist. Weisse Maulesel waren als Opfergeschenk sehr geschätzt, und çvetâçvatara mag also vielleicht Ehrentitel irgend eines Priesters gewesen sein, dessen eigentlicher Name uns somit fehlte *). An den Bulila Âçvatara Âçvi

guhyam purâkalpaprâcoditam | nâ 'praçântâya dâtavyam nâ 'çishyâya ca vai punaḥ || v. 25. yasya deve parâ bhaktir yathâ deve tathâ gurau | tasyaite kathitâ hy arthâḥ prakâçante mahâtmanaḥ || dieser letzte Vers wird von Çankara am Schlusse seiner von Bergstedt (Upsala 1850) edirten Jñânabodhini citirt, s. auch Vedântas, Comm. p. 6.

*) Nach Wilson As. Res. 17, 187 ist Çvetâçva ein Schüler des Çiva in seiner Gestalt als çveta (weiss), in welcher er im Anfang des Kaliyuga erschienen sein soll, um die Brâhmana zu belehren. Er wohnte auf dem Himâlaya und lehrte den yoga. Ausser Çvetâçva hatte er noch drei Schüler, deren einer ebenfalls blos çveta „weiss“, die beiden andern çvetaçikha (Weisshaar) und çvetalobita (Weissblut) hiessen. Man hat wol hierbei an eine syrisch-christliche Mission zu denken? dass deren Lehren von ihren indischen Schülern in brahmanisches Gewand gekleidet wurden, und vom Christenthum nur der Monotheismus übrig blieb, liegt in der Natur der Sache. Im

des Aitar. Brâhmana und resp. Budila Âçvatarâçvi (Vaiyâghrapadya) des Çatap. Brâhm. und Chândogya Br. (s. oben p. 179) hat man keines Falls zu denken, höchstens kann vielleicht der Name als eine Art Analogon dienen.

Ihrem Inhalte nach gehört die Çvetâçvatara-Up. dem monothelistischen Yogasystem an: sie behandelt die Lehre vom Herrn und Gott (iça, deva) wie derselbe durch Sâmkhya und Yoga zu erkennen sei (sâmkhya-yogâdhigamya), und zwar gilt ihr Rudra*) als solcher, wobei sie sich auf verschiedene (wof zu *diesem* Behufe fälschlich citirte) Stellen der Taittiriya und Vâjas. Sanhitâ stützt, während einige andre Stellen der Mundaka-Up. entlehnt sind und andre ihrerseits in den kleineren Upanishad des Atharva wiederkehren. Irgend ein direktes Merkmal ihres Zeitalters ist in ihr nicht zu finden: da aber die drei philosophischen Systeme Vedânta, Sâmkhya und Yoga namentlich genannt werden, da ferner von der Vorzeit als purâkalpa gesprochen, und da endlich die bhakti (implicit reliance on the favour of the deity worshipped) gegen Gott eingeschränkt wird, welche ein wesentliches Merkmal des sektarischen Monotheismus ist, s. Wilson As. Res. 17, 312**), so

MBh. XII, 5743 wird das Beispiel eines Çvetasya râjarsheḥ „weisen Königs“, der, weil er dharmanishṭha war, seinen Sohn wiederbelebt habe, zum Beweise für die Möglichkeit der Wiederbelebung der Todten angeführt. Auch hierbei könnte vielleicht eine christliche Sage zu Grunde liegen, falls nicht etwa die oben p. 276 aus MBh. XII, 906 ff. angeführte Sage von dem Srinjaya Çvaitya zu vergleichen ist, welchem Nârada für seinen verlorenen Sohn Suvarnashāhin einen neuen, Hiranyanābha, gab (durch samjīvanam).

*) Sie gehört also zu den rudrapradhānâ yogâḥ MBh. XII, 11699.

**) Wilson's Worte lauten: „bhakti is an invention of the institutors of the existing sects, intended like that of the mystical holiness of the Gura to extend their own authority. It has no doubt exercised a most mischievous influence upon the moral principles of the Hindoos.

gehört sie jedenfalls einer der späteren Stufe des Yogasystems *) an, aus der sich dann weiterhin die Lehre der Māheçvara (cf. zu III, 2. 11) entwickelt haben mag. Wenn ich nun schon oben p. 400 aus einer bestimmten Sage des MBh. speciell die Verehrung Krishna's als Eingottes, als durch das Bekanntwerden der Brāhmana mit dem Christenthum veranlasst gemuthmasst habe, so kann ich nicht umhin hier es auch weiter als meine Vermuthung auszusprechen, dass überhaupt die spätere exclusiv monotheistische Richtung der indischen Sekten, welche einen bestimmten persönlichen Gott verehren, um seine Gnade flehen und an ihn glauben (bhakti und çraddhā), eben durch das Bekanntwerden der Inder mit den entsprechenden Lehren des Christenthums influenzirt worden ist. Ob aber und in wie weit etwa wir eine dergl. Bekanntschaft auch schon für die Zeit der Çvetāçv.-Upanishad zu postuliren haben, das ist eine Frage, die ich nicht zu beantworten wage. Im Allgemeinen schliesst sie sich jedenfalls noch ziemlich eng an die Vedāntalehre von ātman an, würde also, wenn überhaupt, mindestens der älteren Periode einer dergl. Vermittelung angehören, zumal schon im Brahmasūtra Stellen aus ihr behandelt werden, s. Colebrooke I, 348. Sie ist von Çankara kommentirt worden (s. zu III, 7), der auch in seiner Jñānabodhini drei Stellen daraus (3, 8. 6, 11. 25) durch tathā ca çrutiḥ anführt (bei Bergstedt p. 13. 15. 21), s. auch Vedāntas. Comm. p. 5. 6. 50. 61. 103 (3, 19. 4, 5. 5, 10. 6, 2. 18. 25).

Der erste Adhyāya (in 16 Strophen) beginnt mit der häufig in der Taitt. Sanhitā und Atharva-Sanhitā sich findenden Formel: brahmavādino vadanti „Brahmasuchende besprachen sich“, und fährt dann fort: „woher stammt das brahman? aus welchem Theile desselben sind wir geboren (und) lebend? wo-

*) Also nicht zu den älteren Upanishad, zu denen ich sie noch oben p. 251 gerechnet habe, verleitet dadurch, dass sie dem Yajus zugeschrieben wird.

durch bestehen wir? wodurch wandeln wir in Freude und Schmerz *)? Ist die Zeit die Ursache des brahman? oder innere Kraft (svabhāva)? oder ein Zwang (niyati)? oder der Mond (Anqu. dyadghricā cod.!? oder die Elemente (bhūtāni)? oder die Natur (prakṛiti Anq. yoniḥ Text)? oder ein Geist (puruṣa)? oder alle diese vereint (samyoga eśhām)?” In Denken und Andacht folgend (dhyānayogānugatāḥ) erkannten sie, dass über alle diese Ursachen Einer herrscht. Die zahlreichen Epitheta dieses Eines nach der Lehre der Upanishad werden dann allegorisch aufgezählt: er ist ein Rad (brahmacakram v. 6) mit einem Radkreis (der mâyâ Anq.), drei Schienen (den drei guṇa Anq.), sechzehn Speichen (d. i. die 5 prāṇa, das manas, die 10 Sinne Anq.) oder fünfzig Speichen (quinquaginta res, quod proprium corpori est Anq.), zwanzig Nägeln (d. i. die 12 Monate und die 8 Vasu) etc. Seine Erkenntniss befreit von allen Fesseln, erhebt über Leben und Tod. Wie das Feuer im Holze verborgen ist (v. 13), und erst durch Reiben herausgelockt wird, so ist er unsichtbar, aber wenn man (v. 14) das Selbst zum unteren Holzscheit, den heiligen Laut om zum oberen Holzscheit macht und sie beide mit dem Denken reibt, sieht man Gott, wie ein verborgenes Juwel: wie das Oel im Sesamkorne (v. 5), die Butter in der Milch, das Wasser in den Fluthen, das Feuer im Holze, so wird der ātman erfasst von dem, der ihn mit wahrer Busse erschaut *): dieses so erschaute brahman (v. 16) ist das Endziel der Lehren (upanishatpadam) —

*) kimkāraṇam brahma? kutas tasya jātā jīvāḥ? kena sapratishṭhā adhishṭhitāḥ? kena sukhaduḥkheṣhu (sukhatarashu cod.) vartāmahe?

**) V. 14. ātmānam arāṇim kritvā pranavam cottarāṇim | dhyānanirmanābhyāsād devam paṣyen nigūḍhavad || v. 15. tīleṣhu tailām dadhīnīva sarpiṛ āpaḥ srotāḥsv arāṇishu cāgniḥ | evam ātmā nigrihyate 'sau satyenaivam tapasā yo 'nupaṣyati ||. Beide Verse kehren in der Brahmapan. wieder, der erste ausserdem in der Dhyānavindūpan.

Der zweite Adhyâya (ebenfalls in 16 Strophen, p. 102 l. u. — p. 108, 4) beginnt mit vier der Taitt. S. IV, 1, 1 (resp. Vâj. S. 11, 1. 3—5) entlehnten Versen, welche den Savitar (den erzeugenden Sonnengott) als den Regierer der Welt preisen. Es folgen dann Vorschriften (s. MBh. XII, 8768 ff.) über die Vorkehrungen zur Andacht (s. Colebr. I, 326), die Beschaffenheit des von allen störenden Eindrücken (wie Sand, Würmer, Staub, Geräusch) möglichst frei zu suchenden Ortes, an welchem man sie üben soll, das Einhalten des Athems etc. Er richte denn zunächst sein Sinnen (v. 11) auf die fünf Elemente, erkenne seine Identität mit ihnen: sein von dem Feuer der Andacht gestählter (yogâgnimayam) Körper wird dann über Krankheit, Alter, Tod erhaben, er wird (v. 12) leicht, gesund, heiter (alolupa), sein Teint wird klar (varnâprasâda), seine Stimme sanft, sein Geruch lieblich, der Exkremeute wenig. Dies ist die erste Stufe der Andacht (prathamâ yogapravrittih). Den ungeborenen, ewigen, von allen Wesenheiten freien Gott erkennend (ajam dhruvam sarvatattvair viçuddham jñâtvâ devam) wird man (v. 14) von allen Fesseln befreit. Es folgt (v. 15) ein (jedenfalls auch in der Taitt. S. stehender) Vers aus Vâjas. 32, 4 (Taitt. Ârany. X, 1, 3), den Colebrooke I, 57 so übersetzt hat: even he is the god who pervades all regions, he is the first born, it is he, who is in the womb: he, who is born, and he, who will be produced: he severally and universally remains with (all) persons (dagegen Anq. richtiger: o homines!). V. 16. Der Gott, der im Feuer, im Wasser, der die ganze Welt erfüllt hat, der in den Pflanzen und Bäumen weilt, ihm sei Verneigung, Verneigung!

Der dritte Adhyâya (in 20 Strophen, bis p. 112, 3 v. u.) beschäftigt sich nun speciell mit der Hoheit des iça resp. Ru-

v. 20. und der zweite findet sein Analogon eb. v. 7. 8 und Brah-mavindûp. v. 20 etc. Zu vgl. ist auch MBh. XII, 7683—85.

dra *) und besteht aus einem bunten Gemisch von Versen, die sich in der Vâj. S. 16. 31. 32. und im Anfange der Nârâyaniyâ-Upan. des Taitt. Âranyaka, wohl auch in der Taitt. Sanhitâ selbst und theilweise auch im Rik finden. v. 1. Welcher allein alle Welten beherrscht mit seinen Gewalten (içāṇibhiḥ!), der da hier allein ist bei dem Entstehen und Vergehen (udbhava sambhava ca), — die, welche diesen kennen, werden unsterblich. — v. 2. Denn ein Rudra ist es, nicht ein zweiter **), der diese Welten beherrscht mit seinen Gewalten (içāṇibhiḥ). — v. 3. (Vâj. S. 17, 19. Taitt. Âr. X, 1, 3.) Ueberall hin schauend, überall hin das Antlitz, den Arm, den Fuss gewendet, zusammen beugt er mit seinen Armen, zusammen mit den Flügeln(?) Himmel und Erde, der erzeugende eine Gott. — v. 4. (kehrt IV, 12 wieder) Der der Götter Urheber und Ursprung (prabhavaç codbhavaç ca) ist, höher als Alles, Rudra der grosse Rishi, der zuerst den Hira-nyagarbha (Demiurgos) erzeugte, er ver helfe uns zu heiliger Einsicht (sa no buddhyâ çubhayâ samyunaktu). — v. 5 und 6. (Vâjas. S. XVI, 2. 3. Taitt. S. IV, 5. 1.) O Rudra! Bergwohner! schaue auf uns mit jener deiner heilbringenden Gestalt, die günstig ist, nicht schrecklich, die Frevel nicht kündend. Den Pfeil, den du, o Bergwohner, in der Hand trägst zum Wurfe, mache ihn günstig, o Bergeschützer! verletze nicht die Menschenwelt. — V. 7. ***) Er ist in allen Dingen verborgen: ihn als den einzigen Herrn und Umfasser des Alls erkennend, wird man unsterblich. —

*) Unter den tausend Namen Çiva's MBh. XII, 10347—460 befinden sich 10388 auch folgende: (namaḥ) Sāṅkhyāya, Sāṅkhyamukhyāya, Sāṅkhyayogapravartine.

**) Diese Stelle wird nach Wilson As. Res. XVI, 11 von den Çaiva aus dem Veda citirt, um zu beweisen, dass Rudra im Veda als der höchste Gott gelehrt sei.

***) Bei Anquetil ist hier dem Verse eine Erklärung Çankara's vorausgeschickt, jedoch ist sie ganz mit dem Texte verflochten, den ich für den ersten Theil des Verses aus dem Codex nicht herstellen kann.

v. 8. (Vāj. S. 31, 18.) Ich kenne ihn jenen grossen Geist, den sonnenfarbigen über der Finsterniss: ihn erkennend überschreitet man den Tod, kein andrer Pfad ist zum Wandel. — v. 9. Höheres als welchen es nichts weiter giebt, noch Feineres, wie ein Baum in den Himmel befestigt steht er, der Eine, ihn kenne ich, (und) das All erfüllt von dem Geiste (purusha). — v. 10. Was noch weiter (uttaratarāṃ) ist als dieser (die Welt füllende Geist, der Hiranyagarbha, Demiurgos), jenes Gestaltlose, Schmerzlose [anāmayam = nicht (wie doch der Hiranyagarbha es ist) von dem Schmerz des Werdens Berührte?], die, welche dies erkennen, unsterblich werden sie, die andern fallen dem Schmerz anheim. — v. 11. Er ist aller Mund, Kopf und Hals, er wohnt in dem Herzen (guhā) aller Wesen, er erfüllt das All der Heilige, darum ist er allgegenwärtig (sarvagataḥ) der Selige (çivaḥ)*). — v. 12. Denn er ist gross, gewaltig, der Geist (purushaḥ), er der Beweger des Seins, beherrschend jene fleckenlose Seligkeit (çāntim), er ist Licht, und unvergänglich. — v. 13. (kehrt IV, 17 wieder) Daumengross der innerseelische Geist (purushāntarātmā, cf. Kāthak. p. 108, 5 u. 7) beständig im Herzen (hridaye) der Menschen wohnt, durch das Herz, das Denken und das Wollen sich kundgebend (hridā manishā manasā 'bhikṣiptaḥ): die dieses wissen, unsterblich werden sie. — v. 14. 15. (der Beginn des Purushasūkta, s. im Verlauf) Der tausendköpfige Geist (purusha) mit tausend Augen, tausend Füßen, er, die Welt ganz umfassend, wohnt zehn Finger hoch (über dem Nabel, in dem Herzen). Der Geist (purusha) ist alles dieses (Seiende), und was gewesen ist und sein wird, und er ist der Herr der Unsterblichkeit und was durch Nahrung wächst(?). — v. 16. Ueberall hat er seine Hände und Fussenden, überall seine Augen, Haupt und Mund,

*) Dieser zweite Theil von v. 11 wird nach Wilson As. Res. XVI, 11 von den Çaiva eben so benutzt, wie v. 2.

überall alles Reine in der Welt deckend steht er. — v. 17. Allen Sinnen und Qualitäten Licht gebend, selbst ohne Sinne, gewaltig über Alles, der Herr, der Freund, in der neunthorigen Stadt verkörpert (s. Bhagavadg. 5, 13. MBh. XII, 7679. 8765) strebt der hanza (er, dem hanza gleich) hinaus, gewaltig über die ganze Welt, über Festes und Wandelndes. — v. 18. Ohne Hand und Fuss läuft und ergreift er, ohne Auge sieht er, hört ohne Ohr, er weiss alles Wissen, niemand aber ist, der ihn ergründe: ihn nennen sie den höchsten, grossen Geist. — v. 19. Feiner als das Feine, grösser als das Grosse ist er die Seele (âtman) ruhend in dem Herzen (guhâ) dieser Creatur (asya jantoḥ): diesen Willensfreien (akratum), den Grossen, den Herrn durch Ruhe erschauend wird man kummerlos (eig. schaut ein Kummerloser). — v. 20. Ich kenne ihn diesen unvergänglichen, alten (purâṇam), die durch Hoheit allgegenwärtige Seele des Alls, welchen die Brahmasuchenden ewig nennen. —

Der vierte Adhyâya (in 22 Strophen, bis p. 118, 8) fährt in derselben Weise fort, lässt sich jedoch zugleich auch auf die Verbindung Gottes mit der mâyâ, der Natur oder the active wish of the deity (s. Wilson As. Res. 17, 212 ff.), ein; so heisst es v. 5 „die Eine, Ungeborne, die rothweisssschwarze, die viele gleichgestaltete Geschöpfe schaffende belegt der Eine, Ungeborne (ajaḥ) sich ergötzend, er verlässt sie die Genossene als andrer Ungeborner (? paramâtma fit Anq)” *). Es folgen hierauf die

*) Die Worte lauten: ajām ekām lohitaṅgulakṛishṇām bahviḥ prajāḥ srijamānā(m) sarūpāḥ | ajo hy eko jushamāno 'nuçete, jahāty enām bhuktabhogām ajo 'nyaḥ || Offenbar liegt hier ein Wortspiel in aja, ajā, die sowohl „ungeboren“ als „Bock, Ziege (pr. behend, agilis v. a.)“ bedeuten können; so naht sich der Schöpfer als Bock der Natur, welche Ziegegestalt trägt, im Vrih. Âr. I, 4, 4 (Kânva). In dieser zweiten Auffassung ist nun die Uebersetzung folgende(?): „die eine rothweisssschwarze Ziege, die viele gleichgestaltete Zicklein gebärt, belegt der eine Bock sich ergötzend; ihr der Genossenen naht

beiden ersten Verse von *Mundaka* 3, 1. Der achte Vers, welcher *Nṛisinha Tāpan.* I, 4, 2. 5, 2 wiederkehrt, rühmt die Erkenntniss des Einen, als den wahren Gewinn der Veda, ohne welche dieselben nutzlos seien: *rico axare parame vyoman yasmin devā adhi viçve nisheduḥ | yas tam na veda kim ricā karishyati ya etad vidus, ta ime samāsate ||* v. 9. Die Chandas, die Opfer, die Werke, die Bussen, was war und ist und was die Vedakundigen sagen, (stammt) aus ihm; der mit der *mâyâ* Vereinte (*mâyī cod.!*) schafft alles dieses und wird darin selbst anders, weil durch die *mâyâ* gebunden (*tasminç cānyo mâyayā sanniruddhaḥ*). — v. 10. Die *mâyâ* aber erkenne man als die *prakṛiti*, den mit ihr Vereinten als den *maheçvara* (grossen Herrn, zugleich Name *Çiva's*), mit dessen Gliedern die ganze Welt erfüllt ist. — v. 11. Ihn, der über dem Entstehen (*yoni*) wacht, in welchem dies Alles zusammen- und ausfliesst, den Wunschverleihenden Herrn, den zu preisenden Gott erkennend, erlangt man wahre Ruhe. — v. 12 = III, 4. — v. 13. Ihm, der der Oberherr der Götter ist, in welchem die Welten Halt finden, der der Herr dieser Zweifüssler und Vierfüssler ist, diesem Gotte lasst uns Verehrung weihen. — Es folgen so noch acht Verse über die Hoheit des Einen, und darüber, dass der ihn Erkennende selige Ruhe erlange, die Fesseln des Todes und alle andern Fesseln zerschneide und unsterblich werde. Den Schluss macht ein aus *Vâjas. S.* 16, 16. und *Taitt. S.* IV, 5, 10, 3. *Rik.* I, 114, 8, mit den Lesarten der *Vâjas. S.* entlehnter Vers, den *Colebrooke* I, 141 übersetzt hat: *o Rudra! hurt not our offspring and descendants: abridge not the period of our lives, destroy not our cows, kill not our horses, slay not our proud and irritable folks: because holding oblations we always pray to thee.*

kein andrer Bock." Siehe über die Stelle und ihre Auffassung im *Brahmasûtra* *Colebr.* I, 348 auch *Vedântas.* p. 4. *Comm.* p. 50.

Der fünfte Adhyâya (in 14 Strophen, bis p. 121) behandelt weiter die Grösse und Allheit des Herrn, der Codex ist hier aber leider ganz besonders schlecht und verderbt; der erste Vers unterscheidet zwischen der vergänglichen avidyâ und der unsterblichen vidyâ, und zwischen dem Andern, der sie beide anschaut: der da (v. 2) über alle Entstehung (yoni) wacht und alle Gestalten, und der den nach eigenem Wunsche erzeugten (? ichâprasutam coni. ex omni primum productum Anq.) Kapila gebär, mit seinen Kenntnissen trägt und als Erzeuger (causam productionis Anq.) anschaut (? *ishâ*prasutam kapilam yas tu jajne, jnânair bibharti, jâmânam ca paçyet).

Es ist dies eine zu wichtige Stelle, Kapila's Name ist zu bedeutend, um mir nicht hier eine längere Digression zu seinen Gunsten zu gestatten. Kapila ist hiernach, um mit Anquetil's Worten zu reden, *magua universalis anima, seu prima entis emanatio intellectiva, quâ, quidquid existit, productum est*, und also gleichbedeutend mit Hiranyagarbha, Brahman (Mascul.). So sagt denn auch im MBh. XII, 13254 der bhagavân von sich selbst: *vidyâsahâyavantam mām âdityastham sanâtanam | kapilam prâhur âcâryâḥ Sâṅkhyâ niçcitaniçcayâḥ* || Man kann sich nun offenbar dies nicht anders erklären, als dadurch, dass die Schüler des Kapila, des Stifters der Sâṅkhyalehre (die Kâpilâḥ s. XII, 11151. 82. 12218) denselben deificirt haben, wie dies denn auch MBh. XII, 13703 ausdrücklich gesagt wird: *Sâṅkhyasya vaktâ Kapilâḥ paramarshiḥ* *) *sa ucyate | hiranyagarbho lokasya vettâ nânnyaḥ purâtanaḥ* || Den allmäligen Uebergang zeigen v. 9600—754, wo er dem Syûmaraçmi gegenüber seine Lehre vom tyâga, ânriçansyam, und der ahinsâ vertheidigt, v. 11783 und

*) Nach MBh. XII, 7889, s. Wilson Sâṅkhyak. p. 190, ist es Pancaçikha Kâpileya, des Âsuri Schüler, *yam âhuḥ Kapilam Sâṅkhyâḥ paramarshim prajâpatim*.

12759, wo er *rishiçreshtha* und Vater des Çālihotra *) heisst, v. 13718, wo er als der erste aller *Rishi* erscheint, die über den *âtman* gelehrt und Çāstra **) verfasst haben, endlich v. 13078, wo er unter den sieben *mānasa*-Söhnen des Brahman aufgezählt wird (s. auch *Gaudapāda* zur *Sāṅkhyakār.* v. 1 bei Wilson), von wo die nächst weitere Stufe eben nur die sein kann, dass er selbst als Brahman, *Hiranyagarbha* gefasst wird. — Es giebt nun aber noch eine zweite Deificirung des Kapila, in welcher er nämlich als *Vāsudeva* erscheint, so in der Episode von dem Untergange der Söhne des Sagara im *Rām.* I, 41 Schl. und in der entsprechenden Stelle des *MBh.* III, 8880 ff., s. Burnouf *Bhāgav.* I. préf. p. CXVII—IX. Wenn nun nach Çankara dieser Kapila, s. Colebr. I, 349, zwar als mit dem im Veda ***) genannten identisch gesetzt, von dem *Sāṅkhyalehrer* aber getrennt wird, so ist daran sicher wohl nur der orthodoxe Hass gegen dessen Lehre Schuld, denn wenn es auch recht gut mehrere Kapila gegeben haben mag, so scheint doch der einzige Kapila, der zu einer Vergötterung Anlass geben konnte, eben der *Sāṅkhyalehrer* gewesen zu sein. In der angeführten Stelle des *Rām.* wird Kapila ausdrücklich als eine Verkörperung des *Vāsudeva* *Mādhava* bezeichnet, in welcher derselbe beständig die Erde,

*) Çālihotra (Wilson: a horse) heisst im *Pancatantra* 253, 23. 255, 4 ein Arzt oder Hippologe, von welchem ein *çloka* citirt wird (*proktam bhagavatā Çālihotrena*), wonach Affenfett gegen Brandwunden bei Pferden hilft.

**) Dem *Kapiladeva* wird auch eine *smṛiti* und eine (*smṛiti*-?) *saṃhitā* zugeschrieben.

***) Ich habe bis jetzt im Veda noch keine Stelle gefunden, wo Kapila genannt würde, ausser eben die in der *Çvetāçvatara-Up.*, welche *Up.* freilich auf den Namen Veda nur sehr dürftige Ansprüche hat, wenn sie auch im *brahmasūtra* und von Çankara dazu gerechnet wird. Auch in der (ebenfalls sehr späten) *Ārsheya-Up.* scheint er genannt zu werden, doch beruht dies nur auf der Variante des einen Mspts von Anquetil, s. Oupn. II, 386.

seine geliebte Gattinn, beschütze: im MBh. dagegen fehlt v. 8858 diese Angabe und wird er daselbst wiederholt munisattama, munipungava, purāna rishisattama genannt, welchen v. 8880 die Muni „Vāsudeva“ nennen (Wilson fasst die Stelle fälschlich umgekehrt auf), auch ist daselbst von seinem Erdbeschützerberufe nicht die Rede, vielmehr erscheint er daselbst höchstens als Beschützer des Opferrosses; in den Purāna wird Kapila dann ferner direkt als eine Avatāra des Vishnu bezeichnet, s. Wilson Sāṅkhyakār. p. 188. 189. Wenn nun der Vāsudeva Mādhava des Rāmāyana, eigentlich wohl ein Mādhavaheld (s. oben p. 178) und Indrasohn *), offenbar daselbst ein Gegenstand göttlicher Verehrung ist, so verdankt er dies wohl seiner ursprünglichen Einheit mit seinem Vater Indra, dessen Stelle er hier vertritt: wenn er aber ferner sonst im MBh. als identisch mit dem Krishna **) Devakiputra erscheint, den wir in der Chāndogya-Up. etc. als Angirasiden kennen gelernt haben (s. p. 190. 203), und auf welchen sich zuletzt in Folge äusserer Umstände (s. oben p. 400) die göttliche Verehrung alleinig concentrirte, so bleibt der Grund dieser Verschmelzung vorjetzt noch in geheimnissvollem Dunkel: für die Identification mit Kapila dagegen lässt sich ein, ob auch allerdings nicht völlig

*) Dies ist wohl die ursprüngliche Bedeutung des Namens Vāsudeva, als patronym. von Vasudeva „Gott der Vasu“, welches, wie Vāsava, ein Name des Indra sein wird. Indra hat wie Jupiter manchen starken Helden der Sage nach gezeugt und Vāsudeva, Indrasohn, könnte danach vielleicht die allgemeine Bedeutung „Held“ gehabt haben? so heisst Çiçupāla der Vāsudeva der Pundra, MBh. II, 582. Lassen Indien I, 608 (dem Purāna nach ist er der Neffe des Vasudeva, s. Lassen I, 614) und die Jaina nennen (s. Hemac. v. 697) neun Vāsudeva unter ihren heiligen Personen, worauf allerdings nicht viel Gewicht zu legen ist.

**) Liegt vielleicht in den Worten des Rām. „die Erde, seine geliebte Gattinn“ der Keim zu den späteren Sagen von Krishna und seiner Rādhā?

ausreichender, Grund darin finden, dass die Pancarâtralehre und die Lehre der Bhâgavata, in welchen die Verehrung des Vâsudeva gelehrt wird, eben hauptsächlich auf dem Sâmkhya- (und Yoga-)systeme beruhen, wie sich aus der ganzen Darstellung derselben im 12ten Buche des MBh. ergibt und speciell ganz ausdrücklich daselbst v. 13629 gesagt wird (*evam ekam sâmkhya-yogam vedâranyakam eva ca | parasparângâny etâni pancarâtram ca kathyate*). So wie also in der Çvetâçvatara-Up., die doch im Ganzen dem Sâmkhyasysteme folgt, Kapila mit dem von ihm gelehrten Hiranyagarbha identificirt worden ist, so mag er auch von den Anhängern der Pancarâtralehre, die hauptsächlich auf *seinen* Lehren fusst, mit ihrem Vâsudeva identificirt worden sein; die betreffende Stelle jener Episode im Râmâyana gehört also einer Zeit an, in welcher die Pancarâtralehre schon bestand *). — Gehen wir nun aber weiter auf die Persönlichkeit des Kapila selbst los, so ergibt sich zunächst, dass sein Name ihn dem Geschlechte der Angirasiden zuzuweisen scheint, s. oben p. 216. 217, unter dessen (freilich von Viçvâmitra adoptirten) Gliedern wir z. B. auch Aitar. VII, 17 die Kâpileya-Bâbhrevâh genannt finden; da nun nach MBh. XII, 7886. 89. 95—99. 983 Pancaçikha, der Schüler von Kapila's Schüler Âsuri, aus dem Geschlechte des Parâçara (MBh. XII, 11875), [welcher (ähnlich wie Yâjnavalkya im Vrihad Ârany.) den Vi-dehakönig Janaka über die Sâmkhyalehre belehrte, so dass dieser alle seine andern Lehrer entliess], sowohl Kâpileya (von seiner Mutter Kapilâ) als auch Kapila heisst, so scheint es fast, als ob Kapila selbst auch ein Geschlechtsname sei. Wenn

*) Wenn Çankara in der Jnânabodhint (p. 15. 16 in Bergstedts Ausgabe) Vâsudeva als Namen des avyayam nennt, so beruht dies wohl ebenfalls auf der Pancarâtralehre, s. noch Asiat. Res. 16, 11

wir nun ferner zwar den Namen des Âsuri *), des Schülers des Kapila, ziemlich häufig im Çatapatha Brâhmana genannt finden, dem Kapila selbst dagegen niemals, wohl aber mehrmals einem Kâpya Patanzala (und zwar als ziemlich gleichzeitig mit Janaka Vaideha) begegnen, so wird man dadurch unwillkürlich zu der schon oben p. 84 ausgesprochenen Vermuthung hingeführt, dass wir, zumal bei der Stellung, die jenem Kâpya Patanzala nach den Erzählungen des Vrihad Âranyaka in Bezug auf die Verbreitung der heiligen Wissenschaft gebührt, in ihm den Kapila zu suchen haben, der uns als der Gründer der Sâmkhyalehre genannt wird. Wenn ich a. a. O. auch den Pâtanjali in ihm erkannt zu haben glaubte, so möchte ich diese Vermuthung jetzt dahin modificiren, dass Pâtanjali wohl regel-

*) Es fragt sich nun aber freilich ob dies derselbe Âsuri ist, als der Schüler des Kapila! In der Lehrerliste des Vrih. Âr. (Kânva) II, 6, 3. IV, 6, 3 erscheint Âsuri als Schüler eines Bhâradvâja I und Lehrer eines Aupajandhani (resp. Aupacandh.). VI, 5, 2 dagegen als Schüler des Yâjñavalkya und Lehrer eines Âsurâyana, der seinerseits Lehrer eines Prâgniputra I ist, der wiederum einen Âsurivâsin zum Schüler hat, wie dieser den Prâgniputra II, während II, 6, 3 und IV, 6, 3 Âsurâyana als Schüler des Traivazi, des Schülers von Aupajandhani, genannt wird, und, *zugleich* mit Yâska, als Lehrer eines Jâtûkarnya. Nach gana Taulvali ist Âsurâyana von Âsuri abzuleiten (und den prâcyâ zugehörig), und bilden die Âsurâyânâs dem Caranavyâha nach eine Unterabtheilung der Sâmaschule der Kauthuma, s. oben p. 61. — Die sechs Stellen im zweiten Buche des Çatapatha Brâhmana, wo Âsuri genannt wird, nämlich 1, 4, 27 (getadelt neben Pânci und Mâdhuki). 3, 1, 9. 4, 1, 12. 6, 1, 25. 33, 3, 17 beziehen sich sämtlich auf Fragen des Ceremoniells, nicht der Speculation, und ist es also allerdings zweifelhaft, ob dieser Âsuri identisch ist mit dem Schüler des Kapila, der indess nach MBh. XII, 7893 auch ish/âsatrena samprishita war. — Wenn Âsuri bei Wilson Sâmkhyakâr. p. 87 als ein Synonym der buddhi erscheint, so ist es wohl gerathener mit Wilson darin eine allusion to some personification of intellect as the bride of the sage Âsuri zu denken, als das Wort von der alten Bedeutung von asura (medhas=âbura mazda, s. Benfey im Sâmaglossar unter medhas) herzuleiten?

recht als Patronymicum zu fassen ist, und somit einen Nachkommen des Patanjala (über den Uebergang von c in j siehe p. 70 not.) bezeichnet, wie ja die Yogalehre selbst offenbar erst eine spätere Entwicklungsstufe des Sāṅkhyasystems gewesen ist. Ist nun sonach etwa wirklich Kapila nur Geschlechtsname und gleichbedeutend mit Kāpya, Kāpeya, so kann Kāmpila, Kāmpilya (s. oben p. 183. 184. Lassen I, 601) vielleicht eine von Kapilās gegründete Stadt bedeuten, jedenfalls aber bedeutet Kapilavastu „die Wohnung der oder des Kapila.“ Da nun Kapilavastu die Vaterstadt des Buddha ist, so erklärt sich hieraus zur Genüge die schon so lange bemerkte Aehnlichkeit der spekulativen Lehren des Buddhismus mit dem Sāṅkhyasysteme des Angirasiden Kapila: war ja doch Buddha, auch der buddhistischen Sage nach, s. Burnouf Buddh. p. 382, ein Schüler von Bhṛiguiden, die ja mit den Angirasiden in genauester Verbindung stehen. Da der Titel buddha offenbar ursprünglich der Sāṅkhyalehre angehört — denn er erscheint noch in den späteren Upanishaden*) des Atharvan (so in der Nṛsiṅha-Up. und bei Gaudapāda in der advaitopaniṣad und der alāṭaśānti) und wird daselbst von Čankara als Synonym mit paramārthatadarśin erklärt, s. auch MBh. XII, 8323. 9034. 9667. 10517. 11326—487. 687. 805, Wind. Čank. p. 127 (rationalis) — so ist Buddha wohl ursprünglich ganz einfach ein Sāṅkhyalehrer gewesen, der das Kapila-System praktisch anwendete, und, die spekulativen, esoterischen Lehren den Händen der Brāhmaṇa überlassend, die ethischen exoterischen Consequenzen zum Eigenthum des Volkes machte und sich dadurch den Heiligenschein gewann, der sich nach seinem Tode bis zur göttlichen Verehrung steigerte, ganz analog dem, wie ja Kapila selbst allmählig die göttliche

*) Schon im Vṛih. Ār. I, 2, 21 M. 4, 10 K. erscheint pratyabudhyata in dem ganz entsprechenden Sinne.

Stufe auch bei den Brähmana erreicht hat. Wenn der Eine dieser Beiden ein Religionsstifter ward, der Andere zunächst bloß ein philosophisches System gründete, so liegt der Grund wohl nicht sowohl in ihnen selbst, als vielmehr in den Personen, an welche Beide sich richteten, der eine an das Volk, der andre an die Gelehrten, und es wäre an und für sich sogar nicht unmöglich, dass Beide, Kapila und Buddha, ursprünglich eine Person waren, obwohl dies allerdings theils durch die Lebensverhältnisse Buddha's, theils durch die beregte Identität des Kapila mit Kāpya Patanjala ziemlich unwahrscheinlich wird. Seltsam ist es übrigens immer, dass wir ausser der vielfach besprochenen Stelle im Rām. tom. III, p. 452 Seramp. noch nirgendwo eine Erwähnung Buddha's in brahmanischen Schriften gefunden haben. Freilich, unter welchem Namen soll man ihn vermuthen? denn die Namen, mit denen ihn seine Anhänger nennen, können doch hier nicht maassgebend sein *)!

Doch nun zurück zu unserm Texte. Die folgenden Verse schildern die Herrschaft des Einen, heiligen, verehrungswürdigen Gottes über das Gestalten und Wandeln der Dinge: die Götter und *Rishi*, die vormals dies erkannten, gingen ein in ihn und wurden unsterblich (*te tanmayā amṛitā vai babbhūvaḥ*). Bei seinem Eintritt in die Wesen verkleinert er sich unendlich oder vergrößert sich je nach ihrem Maasse: er ist derselbe in dem

*) Sollte etwa der *tapovana* des Gautama Maharshi, Gautamāranya, der im Hitop. mehrfach (IV, 6. *) 10 etc.) genannt wird, auf Buddha's Hain zu beziehen sein? zu Gautama s. oben p. 180. Sollte nicht ferner in der Erzählung von dem nichtswürdigen Brähmana, MBh. XI, 6293—447, diesem mit Absicht der Name Gautama gegeben sein? enthalten v. 6425—29 etwa eine Anspielung auf die Reliquienverehrung der Gebeine Buddha's?

*) Die Hitop. IV, 6 erzählte Fabel kehrt ihrem wesentlichen Inhalte nach im MBh. XII, 4255—303 wieder, ohne dass daselbst der Hain als dem Gautama gehörig bezeichnet wird; sie ist übrigens wohl als die Grundlage des Märchens von dem Fischer und seiner Frau, der Hebill, anzusehen, zumal wenn man dazu noch Pancat. V, 8 vergleicht.

Weibe, dem Manne, oder dem napunsaka (Eunuch? hermaphrodytus Anq.), nur der Name ändert sich je nach dem Körper, den er annimmt: je nach seinen Thaten richten sich dann je seine seine folgenden Gestalten. Ihn erkenne man, der ohne Anfang und Ende ist, den vielgestalteten Schöpfer der ganzen Welt, den einen Gott, Umfasser des Alls (IV, 14. 16), so wird man von allen Fesseln befreit.

Der sechste Adhyāya (in 25 Strophen) behandelt die absolute Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Einen. v. 1. Einige Weisen nennen es innere Kraft (svabhāvam), andere nennen es Zeit (kāla *), die Thörichten, aber es ist die Grösse Gottes in der Welt, wodurch dieses Brahmarad (haec sphaera mundi) sich rollend dreht **). — v. 2. Denn er, durch welchen alles dies beständig geschützt wird, der in der Zeit Zeitlose, der alle Qualitäten vereinende, allwissende, durch ihn beherrscht wandelt sich dieses in Erde, Wasser, Feuer, Luft und Aether erscheinende Werk. — v. 7. Ihn, den höchsten Grossherrscher der Herren (iṣ-varāṇām paramam maheṣvaram) und ihn die höchste Gottheit der Gottheiten, den allerhöchsten Schützer der Schützer (patim patinām) lasst uns erkennen Gott, den Herrn der Welt, den Preiswerthen. — v. 8. Nicht giebt es für ihn ein creatum noch ein creans (na tasya kāryam karam ca vidyate ***), nicht wird ein ihm Gleicher oder Höherer erschaut: sein ist die höchste Kraft, verschieden wird sie (in der Erscheinung) beschrieben die von Natur ihm eigene, durch Wissen und Kraft wirkende †). —

*) Dies ist die Lehre der Xapanaka, s. Wilson As. Res. XVI, 18.

**) devasyaisha mahimā tu loke yenedam bhrāmyate brahmacakram |

***) Die monotheistische Lehre der ekāntinas lautet ganz ähnlich (MBh. XII, 13606) esha lokavidhir dhīmān esha lokavisargakrit | akartā caiva kartā ca kāryam karam eva ca || statt akartā sollte man wol akartrika erwarten?

†) Citirt von Mahidh. zu Vāj. S. V, 14.

v. 9. Nicht ist ein Schützer für ihn auf der Welt noch ein Herr noch ein Herrscher: er ist der Urgrund, der Oberherr der Oberherren der Kräfte, nicht ist für ihn ein Erzeuger, noch ein Oberherr (Wind. Çank. p. 132). — v. 11. Er ist der eine Gott in allen Wesen verborgen, der Erfüller des Alls, aller Wesen innere Seele, der Oberherr (Richter) der Thaten, alle Wesen bewohnend, der Zeuge, der Wissende, der Alleinige, Eigenschaftslose. — v. 12. Der Eine *) war der einzige Same der vielen selbst Handlungslosen (niḥkriyânām), der sie vielfach wandelt: welche Weisen diesen in der Seele ruhenden [in sich (ipsis) selbst] erkennen, denen ist ewige Freude, nicht andern. — v. 13. Der Ewige der Ewigen, der Wissende der Wissenden, der Eine, welcher der Vielen Wünsche erfüllt, welche Weisen diesen etc. — v. 14 (fehlt bei Anquetil). „Dies ist dieses“ so denken sie unbeschreiblich das höchste Glück: wie sollte ich dies erkennen, ob es leuchtet oder nicht leuchtet? **) — v. 15. Dieser Urgrund ist durch Sāṅkhya und Yoga (cum selouk et cognitione Anquetil) zu erfassen, Gott erkennend wird man frei von allen Fesseln. — v. 16 (Mundaka p. 121, 2 v. u.) Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond und Gestirn, nicht diese Blitze leuchten oder gar dies Feuer: ihm dem Leuchtenden leuchtet Alles nach, von seinem Licht ist alles dies erleuchtet. — v. 17. Ein hansa in der Mitte dieser Welt, er ist das Feuer, thronet in dem Wasser: ihn erkennend überschreitet man den Tod: kein anderer Pfad ist zum Wandeln. — v. 18. Er schafft Alles, weiss Alles, entstanden durch sich selbst, der in der Zeit Zeitlos ist und alle Eigenschaften spendet (cf. v. 2 u. MBh. XII, 11356), alles Wissen: er ist der Herr der

*) Hier wie V, 3 ekaiva für eka eva, s. oben p. 79 und Vāj. S. 12, 36, wo saushadhīḥ für sa oshadhīḥ.

**) (?) tad etad iṁ manyante nirdeṣyam ('nird°?) paramam sukham | katham nu tad vijāniyām kim u bhāti (nnati cod.) na bhāti vā ||

Natur (pradhâna) und der Einzelseele (xetrajna), vertheilt die Eigenschaften, und ist der Urheber der Auflösung, des Bestehens des Bindens der Welt. — v. 19. Er der aus sich selbst Bestehende (tanmayaḥ forma scientiae Anq.), Unsterbliche, als Herr bestehende (? magnitudine sua est Anq. iṣasamsthaḥ), der allgegenwärtige Schützer der Welt, der da beständig diese Welt beherrscht, nicht giebt es einen andern Urheber zum Schauen (darṣanâya, ad dandum mandatum Anq.). — v. 20. Der da den Brahman zuerst schuf (vidadhâti) und ihm die Veda übertrug, diesem Gotte, der durch die Erkenntniss meiner Seele mir offenbar wird (svâtmabuddhiprakāṣam), nahe ich mich um Schutz, nach Erlösung begierig, — v. 21. dem Theillosen (Anq.), Unbewegten (niḥkriyam), Stillen, Tadellosen, Zeichenlosen, der höchsten Brücke zum Unsterblichen, dem wie ausgebranntes Feuer (Reinen). — v. 22. Wenn die Menschen wie ein Leder den Aether zusammenrollen werden, dann (d. i. nie) wird auch ohne Gott zu kennen des Schmerzes Ende möglich sein.

Die drei letzten Verse sind schon oben p. 420 mitgetheilt.

14. Porsch. Praṇa, die zweite der bei Colebrooke (I, 94. 95) zum Atharva gerechneten Upanishad. p. 128—151. Fünf Capp., eigentlich drei Adhyâya mit sechs *kandikâ*, die zweite und dritte sind aber hier vereinigt *). Die Praṇa-Up. gehört zu den älteren Upanishaden des Atharvaveda, da sie die reine Vedântalehre vom âtman behandelt und dieselbe nicht zur Verherrlichung einer der Gestalten des Çiva oder Vishnu benutzt, also nicht sektarischen Zwecken dient. Sie ist, wie wir aus der Unterschrift von B beim zweiten Adhyâya sehen (ity Atharvaveda-Pippalâdaçâkhoktabrahmanapraṇopanishat, dvitīyo 'dhyâyaḥ) dem

*) Codices 1) A. Chamb. 130. 2) B. Text und Çankara's Commentar Chamb. 118 a. 3) I. Bergstedts Abschrift von E. I. H. 1726. 4) Bodleiana Wilson-coll. nr. 146 Çankara's Commentar und Glosse des Nârâyana-Sarasvatī.

Brâhmana der Atharva-Schule der Pippalâda entlehnt, und zwar, wie es scheint, dem Beginn desselben, da Çankara im Anfange seines Commentares folgende Worte braucht: mantroktasyârthasya vistarânuvâdidam brâhmanam ârabhyate. Wie alle Upanishaden des Atharva trägt sie übrigens doch ein von den meisten Upanishaden der andern Veda merklich verschiedenes Gepräge, welches sie der äussersten Gränze der vedischen Literatur zuweist, und zwar giebt sich dies hier, wenn auch nicht in den Ideen, die ziemlich alterthümlich gehalten sind, aber in den Namen der den Dialog führenden Personen kund. Zwar lässt sich nicht beweisen, dass unter den hier genannten beiden Weisen Âçvalâyana und Kâtyâyana die beiden Sûtraverfasser resp. zum Rik und Yajus gemeint sind, da ja mehrere Personen diese nomina gentilitia geführt haben *), jedenfalls ist aber das Vorkommen dieser beiden Namen ein Beweis nachvedischer Zeit, in vedischen Schriften wird man sie vergebens suchen. — Der Name des Gârgya Sauryâyanin ferner veranlasst mich zu der Vermuthung, dass damals schon ein Garga sich als Astro- nom ausgezeichnet hatte, sei es nun derselbe, welcher als Verfasser eines Jyautisham (s. oben p. 6) und von Colebrooke II, 361. 410 (Lassen Indien I, 830) als Vorgänger des Varâha-Mihira genannt wird oder ein Anderer. Doch nun zum Texte selbst.

Sukeçan Bhâradvâja, Satyakâma Çaivya (s. oben p. 263 u. 214), Sauryâyanin Gârgya **), Kauçalya Âçvalâyana ***), Vai-

*) Für Kâtyâyana ist dies sicher, s. oben p. 228. und der Âçvalâyana, der in der Kaivalya-Up. sich zu der Sekte der Rudravehrer bekehren lässt, scheint ebenfalls von unserm Âçvalâyana hier, der der Brahmakundigste seiner Genossen genannt wird, verschieden.

**) sûryasyâpatyam Sauryah, tasyâpatyam Sauryâyanih, chândasam Sauryâyaniti Çank. Mir scheint aber dieser Nom. regelrecht von S—nin, und dieses wieder von Sauryâyana (= der sich mit dem ayana der Sonne beschäftigende) herzuleiten, wie Çâtyâyanin, Khâdâyanin.

**) Dieser Âçvalâyana Kauçalya (in dieser Periode nicht mehr Kausalya)

darbhi *) Bhārgava, Kabandhin **) Kātyāyana, diese einst, die dem brahman ergebenen, im brahman festen, strebten das höchste brahman (zu erkennen): „er wird uns alles dieses sagen“, so denkend naheten sie sich Brennholz in den Händen dem ehrwürdigen Pippalāda ***): zu ihnen sprach der Rishi: „weiter noch mit Kasteiung, Keuschheit und Glauben mögt ihr ein Jahr (als meine Schüler hier) weilen: nach Lust fragt ihr dann die Fragen: wenn wir (sie) wissen, werden wir euch Alles sagen.“

stammt wol von Aṣṣvala, dem Hotar des *Videh*königs Janaka s. oben p. 182. Ist er auch wirklich nicht der Verfasser der denselben Namen tragenden brāhmaṇa, āraṇyaka und sūtra zum *Rik* (resp. deren Umarbeiter aus älteren Quellen), so wird dennoch auch deren Ursprung wol in dem Lande der Kosala-Videha zu suchen sein, da mir anderswo noch keine Aṣṣvala begegnet sind. Der Verfasser jener Werke war nach Shadguruṣishya Schüler des Ṣaunaka s. oben p. 102 bei Kuhn.

- *) Vidarbheḥ prabhavaḥ Ṣaṅk. Vidarbhi wird in Kātyāyana's Anukramanī zur Vājas. S. als Rishi des nicht im *Rik* befindlichen Âpriliedes 20, 55—66 genannt. Vidarbhi-Kaundīnya (Kundīna ist die alte Hauptstadt von Vidarbha) erscheint Vrih. II, 6, 3 Kāṇva als Lehrer des Gālava und Schüler des Vatsanapāt Bābhṛava, und Kaundīnya allein ist Rishi von Vāj. S. 20, 32, so wie dieser Name auch (neben Kundīna) unter den Grammatikern des Taittiriya-Yajus sich findet, s. oben p. 71. Roth zur Lit. p. 66, und einen der ersten Schüler Buddha's bezeichnet Burnouf Buddhism. p. 156. 530 (mit den Beinamen Vyākaraṇa). Die Arier mögen damals also schon geraume Zeit im Besitze von Berar (s. Lassen Indien I, 177) gewesen sein: das Land selbst habe ich indess erst ein Mal in der vedischen Literatur erwähnt gefunden, im Namen seines Königs Bhīma Vaidarbha Ait. Br. 7, 34. Colebr. I, 47.

- **) s. oben p. 217. 291. der Name Kabandhin K. erinnert übrigens an den wol synonymen Namen eines der Gegner Buddha's, des Kakuda K. s. Burnouf Buddh. p. 162.

- ***) Schon oben in der Maitrāyaṇī-Up. (s. p. 277. 278) glaubten wir dem Pippalāda als Lehrer eines Satyakāma (ob des Ṣaivya?) zu begegnen: er kehrt ferner als Lehrer in der Garbha-Up. wieder, und als Schüler des Atharvan in der Atharvaṣikḥā-Up. Die Schule der Paippalāda ist später die bedeutendste unter den Atharvaschulen s. oben p. 296. Zu Pippalāda s. noch MBh. XII, 1596: ein Paippalādi wird eb. 7201 genannt.

(Als das Jahr um war,) nahte sich ihm Kabandhin Kâ. tyâyana und frug: „Ehrwürdiger! woher entstehen wol diese Geschöpfe?“ Ihm antwortete er: „Prajâpati war nach Geschöpfen begierig, er bûsste sich kasteiend, darauf erzeugte (utpâdayate) er ein Paar, Stoff (rayim) und Hauch (prânam), „die beiden werden mir vielfach Geschöpfe bereiten“ so denkend. Die Sonne nun ist der Hauch, Stoff ist der Mond: Stoff nun ist dies Alles, was mit oder ohne (grobe, aber doch mit feinem) Körper, (mûrtam câmûrtam ca), drum ist der Körper (mûrti) eben Stoff. Die Sonne denn, wenn sie aufgehend die östliche Himmelsgegend betritt, nimmt dadurch die östlichen Hauche (Lebensgeister, animantia Anq.) in ihre Strahlen auf; wenn sie die südliche, westliche, nördliche, untere, obere und die zwischen liegenden Himmelsgegenden betritt, dadurch nimmt sie alle Hauche in ihre Strahlen auf: so steigt sie als allen Menschen gemeinsamer (vaiçvânara, calor naturalis, ens comedens omne Anq.) allgestaltiger (quod omnis mundus ab eo figuram cepit Anq.) Hauch als Feuer auf: dies wird mit (folgender) *Ric* gesagt: „(sie erkannten) den allgestaltigen, (Alles in sich) einziehenden (harinam), allwissenden, den höchsten Pfad (parâyanam), das eine Licht, den wärmenden: tausendstrahlig als hundertfach sich wandelnder Hauch der Geschöpfe steigt diese Sonne auf.“

Das Jahr nun ist Prajâpati, es hat zwei Pfade (ayana) den südlichen und den nördlichen *) Welche Leute nun hier an die Opferwerke, als verrichtet, sich halten (ishâpûrte [Dual.] kritam ity upâsate), die erlangen (nach dem Tode) nur die mondliche Welt (s. oben p. 396), die kommen wieder zurück (sind der Wiedergeburt unterworfen): darum nun die Nachkommenschaft-wünschenden *Rishi* den südlichen (Pfad) einschlagen (wenden sich nach dem auf dem südlichen Pfade stehenden Monde), denn

*) D. i. wo die Sonne im Süden oder im Norden steht.

dieser von den Pitar bewohnte (Mond) ist der Stoff. Auf dem nördlichen Pfade *) dagegen durch Kasteiung, Keuschheit, Glauben (çraddhà), Wissen den àtman suchend erlangen sie die Sonne, dies ist nämlich der Hauche Aufenthalt, dies ist unvergänglich, freudvoll, der höchste Pfad, von da kommen sie nicht wieder zurück: so ist diese Abwehr (der blos auf die Werke Vertrauenden, von der Sonnenwelt nämlich: et inscii ad eum non perveniunt Anq.): dies sagt folgender Çloka: „fünffüssig zwölfgestaltig **) nennen sie den wasserspendenden Vater (des Alls) an der höchsten Hälfte des Himmels, andre dagegen nennen (dieses All) eingefügt auf das allweise sechsspeichige rollende Rad ***).“

Der Monat (luna Anq. māsah) ferner ist Prajâpati, Stoff ist die schwarze Hälfte, Hauch die weisse, darum diese Rishi opfern in der weissen Hälfte, andre in jener.

Tag und Nacht weiter ist Prajâpati, Hauch ist der Tag, Stoff die Nacht, den Hauch also vergeuden †) (siccum facit) die welche bei Tage mit einer Frau sich vereinen, ordnungsgemäss (brahmacaryam) ist es, wenn sie bei Nacht es thun ††).

Die Nahrung endlich ist Prajâpati, denn daraus entsteht der Samen, aus ihm werden alle Geschöpfe erzeugt.

*) s. Vrih. Âr. VI, 2, 15. 16 K. Bhagav. G. 8, 24—26. Lassen Indien I, 699 not.

**) fünf sind der Jahreszeiten, zwölf der Monate.

***) vicaxane saptacakre shalare: shalare bezieht sich auf die Sechszahl der Jahreszeiten s. Vāj. S. spec. I, 64. saptacakre erklärt Çankara durch sarpazacakre satatam gatimati kâlâtmani. Eine zweite Hand hat saptacakre in saptahayarûpena cakre geändert: zu sapta in der Bedeutung „fortlaufend“ wäre zu vergl. sapti s. Vāj. S. spec. II, 54. Auch Anquetil in der sehr prolixen Paraphrase dieser Stelle, die Windischmann p. 1300 wiedergegeben hat, weiss nichts von einer Siebenzahl.

†) praskandanti nirgamayanti çoshayanti vâ, svâtmano vichidyâpanayanti Çank.

††) Bei Anquetil ist hier eine dem Texte völlig fremde Reihe specieller Bestimmungen über den coitus aufgenommen.

Welche nun dies Prajâpatiwerk üben (prajâpativratam caranti s. Vedântas. Comm. p. 29) die erzeugen ein Paar (Sohn und Tochter), und für sie ist diese Brahmawelt (der Mond): welche aber Kasteiung und Keuschheit üben, in welchen Wahrheit wohnt, in welchen nicht Falsches *), Unwahres, nicht Trug (mâyâ!) sich findet, für die ist jene fehlerlose (virajaḥ **) Brahmawelt (die Sonne)."

§. 2. Da frug ihn Bhârgava Vaidarbhi: „Ehrwürdiger! wie viele Götter (Sinne s. oben p. 402) tragen die Creatur? welche von ihnen erleuchten (beleben prakâṣayante) sie? wer ferner ist der erste ***) von ihnen?“ Ihm entgegnete er: „Der Aether, dieser glänzende (devaḥ), Wind ferner, Feuer, Wasser, Erde, die Sprache, innerer Sinn (manas, Vorstellungskraft), Auge und Ohr, die sprachen laut (?prakâṣya, in corpore lumen ut fecerunt Anq): „wir tragen stützend diesen Leib †).“ Zu ihnen sprach der Erste (von ihnen, varishṭhaḥ) der Hauch: „seid nicht thöricht: ich nur trage fünffach mich theilend, diesen Leib, ihn stützend“: sie glaubten es nicht: stolz fuhr er heraus empor: als er herausfuhr, thaten so auch alle die andern, und als er darin blieb, blieben auch alle: gleich wie die Bienen (maxikâḥ) ihrem herausfliegenden Könige (madhukararâjânam) alle nachfliegen, wenn er darin bleibt, alle darin bleiben, ebenso thaten Stimme, innerer Sinn, Auge und Ohr: erfreut priesen sie den Hauch also ††): „1. Er

*) Auch hier finden sich bei Anquetil mehre dem Texte nicht angehörige Bestimmungen über erlaubte Unwahrheiten eingeschoben.

**) virajaḥ çuddha, na candrabrahmalokavad rajasvalo vridhixayâdiyuktaḥ Çank.

***) varishṭhaḥ eligendus: dies Wort entspricht wol auch etymologisch dem ἀριστος und unserm erst, engl. first, variyas also dem ἀριων?

†) vânam eig. Röhre. Eine Glosse in A erklärt es durch „çaritam“, Çankara durch kâryakâranasamghâtam. Ueber den so häufig sich findenden Wettstreit der Sinne s. oben p. 388.

††) Die folgende Stelle ist zum Theil im Çloka, zum Theil nicht auf ein Maass zurückzubringen, wie das ja auch sonst in den Upanishaden gewöhnlich ist.

brennt als Feuer, er ist die Sonne, er der Regen der reiche (parjanyo maghavân), er der Wind, er ist Erde, Stoff, Gott, Seiendes und Nicht-seiendes, und was unsterblich ist. — 2. Wie die Speichen in der Radesnabe, ist im Hauche Alles festgefügt, die *Rik*, die *Yajus*, die *Sâman*, Opfer, *Xatram* und *Brahma* (= die *Xatriya* und *Brâhmana* s. *Väj. S. spec. II*, 53. 116). — 3. Als *Prajâpati* wirkst du im Embryo, du eben wirst wieder geboren, dir, o Hauch, bringen diese Geschöpfe Nahrung, der du in ihnen mit den (andern) Hauchen (den Sinnen, *caxurâdibhih*) weilest. — 4. Du bist der beste Bote (*valmitamañ*) der Götter, der *Pitar* erste Nahrung *), der *Rishi* wahrer Wandel, der *Atharvan* (nämlich) und der *Angiras* **), bist du. — 5. *Indra* bist du, o Hauch, an Kraft, du bist *Rudra*, der Beschützer (*Vishnu* bist du): du wandelst in der Luft als Sonne, du der Lichter Herr. — 6. Wann du regnest, dann freuen sich diese deine Geschöpfe, o Hauch! „nach Wunsch wird Nahrung werden,“ so denkend. — 7. *Vrâtya* *** (von selbst rein) bist du o Hauch, (bist)

*) *pitṛinâm prathamâ svadhâ: nândimukhe grâddhe yâ sâ pitribhyo diyate svadhâ annam, sâ devapradânam apexya prathamâ bhavati, tasyâ api pitribhyañ prâpayitâ tvam evety arthañ* | Çankara. *Svadhâ* ist ursprünglich die selbständige *Objektivierung* (das sich selbst Setzen) des *brahman*, daher das Wort später die Bedeutung Stoff, Nahrung erhalten hat. Etymologisch scheint es mit *idho* (anderes Affix), *Sitte* identisch.

**) *rishinâm caxurâdinâm (atharvângirasâm) angirasâm angarasabhûtânâm* (s. *Chândogya III*, 2) *atharvanâm teshâm eva prâno vâ atharvâ iti gruteñ, satyam caritam avitatham ceshtitam dehadhâranâdyupakâralaxanam tvam evâsi* | Çank. daher *Anq. et custoditos habens omnes sensus in corporibus tu es, et in toto corpore principale etiam tu es*.

**) *vrâtyas tvam asi: prathamajativâd anyasya samskartur abhâvâd asamskrito vrâtyas tvam, svabhâvata eva çuddha ity abhiprâyâñ* | Çank. *tu sine patre et matre es: et tu sine collectione operum purorum es. Anqu.* So erklärt denn auch *Anquetil I*, 9 *Vrat* durch *persona universalis*. — Die Identification des höchsten Wesens mit dem *Vrâtya* hat sich nun aber im *Atharva V.* auch noch auf ganz

Ekarshi *) der Verzehrer des Alls, des Seienden Herr (satpatiḥ). Wir sind die Geber der Nahrung. Du bist der Vater des Windes **) (mâtariṣvanah). — 8. Welcher Leib (Theil) von dir in der Sprache weilt, in dem Ohr, dem Auge und welcher in dem innern Sinn entfaltet ist, mache den günstig (stet), geh nicht heraus! — 9. Dies Alles ist in der Gewalt des Hauches, was

specielle Punkte erstreckt, wie den ushnisha, pratoda, vipatha, Mâgadha s. oben p. 139 (auf die einzelnen Sâma möchte ich nicht dasselbe Gewicht legen, wie Aufrecht, da sie bei allen dergl. Allegorien wiederkehren). Wenn nun die von uns oben p. 295 vorgeschlagene Auffassung der Worte bei Manu richtig wäre, dass nämlich die ṣrutayaḥ Atharvāṅgirasyaḥ den dvija d. i. den Brâhmanen feindlich sind, so könnte sich beim Hinblick auf die Verherrlichung des Vrâtya in der Atharva S. die Vermuthung darbieten, dass diese etwa ursprünglich den nicht-brâhmanisch lebenden Âriern (den anârya, adixita) angehört habe, also den vrâtinânâm (yauḍhânâm) putrâ anûcânâḥ, die wir oben p. 51. aus Lûtyâyana VIII, 5 kennen gelernt haben: sie wäre etwa in einer Zeit entstanden, in welcher die vrâtya und die brâhmaṇa (s. p. 188) in Kampf und Feindschaft mit einander lebten: später als die Erinnerung an den Ursprung der Lieder bei dem weiter östlich gewanderten Volke sich verdunkelt hätte, seien auch sie in die Reihe der heiligen Schriften getreten, und hätten wie diese sich weiter entwickelt und neue Sprossen getrieben. Mir scheint jedoch nunmehr Kullûka's Auffassung der Worte bei Manu „ohne zu zögern wende er die ṣr. ath. an“, bei welcher allerdings das iti ganz unübersetzt bleibt, doch trotz dieser grammatischen Schwierigkeit vorzuziehen, weil nur so der darauf folgende Vers einen genügenden Sinn erhält, und weil es mir doch ferner auch sehr bedenklich erscheint, einen solchen antibrâhmanischen Gebrauch der ṣr. ath. noch in der Zeit des mânavam dharmasâstram anzunehmen. Man wird also für eine dergl. Vermuthung, dass die Atharvalieder ursprünglich etwa den Vrâtya angehört haben, sich wenigstens nicht auf die Stelle bei Manu stützen können.

*) ekarishiḥ A. I. âtharvanânâm prasiddha ekarshinâmâ 'gniḥ | Çank. ignis magnus, id est color naturalis totius mundi tu es Anq. s. auch Vrih. Âr. II, 6, 3 (ekarishi). IV, 6, 3 (ekarshi).

**) pitâ tvam mâtariṣvanah oder mâtariṣvanah „du bist unser Vater, o Mâtariṣvan (°ṣva für °ṣvan)!“ doch zieht auch Çankara die erste Erklärung vor. Pater mater tu es Anq.! Zu Mâtariṣvan s. oben p. 416.

in dem Dreihimmel weilt: wie eine Mutter die Söhne schütze (uns) und gib uns Heil (çriçca statt çriyaçca) und Einsicht."

2, 1. Da frug ihn Kauçalya Âçvalâyana: „Ehrwürdiger! woher entsteht dieser Hauch? wie kommt er in diesen Leib? oder sich theilend wie weilt er? wodurch geht er heraus? wie trägt er (abhidhatte, dhârayati) das Außere: wie das Seelische (adhyatmam)?" Ihm antwortete er „du fragst gewaltige Fragen! doch du bist sehr brahmasuchend (brahmishtha), darum sage ich (es) dir. Aus dem âtman entsteht dieser Hauch: wie der Schatten hier am Menschen, so wird an jenem dies entfaltet (âtatam), durch den Willen *) kommt er hier in den Körper. Wie ein König die Beamten beauftragt „diese oder jene Grâma (Dörfer) verwalte" so sprechend, ebenso dieser Hauch die übrigen Hauche, jeden für sich, anstellt: für After und Schaam den Abhauch (apâna): in Auge und Ohr nebst Mund und Nase weilt der Hauch (prâna) selbst, in der Mitte aber (im Leibe, zwischen Hauch und Abhauch) ist der Zusammenhauch (samâna), denn er führt zusammen (verarbeitet) diese (in das innere Feuer des Magens) geopferte (genossene) Nahrung, von ihm aus werden diese sieben Strahlen **) (genährt, ambo oculi et ambae aures et ambo foramina nasi et os Anq.). Im Herzen (hridi) nun wohnt die Seele (esha âtmâ, der Geniesser), darin (im Herzen) sind hundert ein Röhren (Hauptadern: nâdi Röhre von nada Rohr), jede von diesen hat hunderte (von Abadern), von diesen wieder jede 72000 Zweigadern **), in ihnen wirkt der Durchhauch (vyâna):

*) ?manokritena A sec. manu. B. manovritena I. manokrittana A prima manu. manovrittana conïcio: manokritena (!) manaśsamkalpechâ dinishpannakarmanimittam | Çank. cum volitione cordis Anq.

**) tasmâd etâh sapta 'rcisho bhavanti: çirshanyaprânadvârâ darganaçravanâdilaxanarûpâdivishayaprakâçâ ity abhiprâyaḥ | Çank.

***) ?atraitad ekaçatam (ekottaraçatam) nâdinâm (cf. Vrih. Âr. IV, 2, 3, 3, 20 Kânva). tāsâm çatam çatam ekaikasyâ (nâdyâ

durch eine (jener Adern ferner, die *sushumnâ* heisst), emporsteigend führt der Aushauch (beim Tode) für Reines zur reinen Welt, für Böses zur bösen, für Beides zur Menschenwelt. — Die Sonne *) nun ist der äussere Hauch, denn sie steigt auf, dem im Auge befindlichen Hauche beistehend (ohne sie sieht er nichts): die Gottheit, die in der Erde ist, waltet des Menschen Abhauch stützend (an sich ziehend, sonst würde er von der Erde fortfallen): die Luft (*ākāṣaḥ* **), die dazwischen ist, ist der Zusammenhauch (gleichet demselben durch ihre Zwischenlage): der Wind ist der Durchhauch: das Feuer (*Tejas*, ignis Anq.) endlich ist der Aushauch, darum der, dessen Feuer matt wird, mit den zur Wiedergeburt (*punarbhavam*, zunächst zum Tode) in dem innern Sinne (*manasi*) sich sammelnden Sinnen (s. Colebr. I, 374), mit *dem* Gedanken, dessen er (im Leben) gedacht hat, sich in den Hauch (*prāṇa*) zurückzieht, der Hauch mit dem Feuer (dem Aushauche) vereinigt (d. i. durch denselben) führt mit der Seele (d. i. die Seele, den Geniesser) zu der erstrebten (verdienten) Welt.

Wer *also* wissend den Hauch kennt, nicht verderben dessen

bhedaḥ, *punar api*) *dvāsaptatir dvāsaptatiḥ pratiṣākhānā-dīśahasrāṇi*: das *zweite dvāsaptatiḥ* fehlt in I. A. B. und bei Anquetil, ist dagegen in A. und B. (sowohl im Text als im Commentare) am Rande zugefügt [im Commentar steht noch von zweiter Hand am Rande, später gelb überstrichen, die Zusammenzählung (also $101 \times 100 \times 72000 = 727,200,000$) seltsamer Weise so angegeben: *dvāsaptatikotayo* (720,000,000) *dvāsaptatilaxanadaśasahasram ca* (720,000) *ṣatadvayam ekāceti* (= 720,720,201) *militvā bhavanti!*], wahrscheinlich ist es aber eine *spätere* Zugabe, so dass die Gesamtzahl der Adern nur 72000 ist, wie Anquetil auch übersetzt hat; so auch Vrih. Ârany. II, 1, 19 Kāṇva. Yājñavalkya III, 108. — Mahidh. zu Vāj. S. 15, 6 nimmt 72 *nāḍī* an.

*) Für den Mikrokosmos wird im Makrokosmos das entsprechende Substrat gesucht.

**) *ākāśastho vāyur ākāṣa ucyaṭe mancasthavat* | Çank. *ākāṣa* steht hier für *antarīxa*.

Nachkommen, er wird unsterblich: dies sagt folgender Çloka: „Die Entstehung“) des Hauches, seine Herbeikunft (in den Körper *âyâtim*, *âgamanam* Ç. τὸ intrare Anq.) sein Weilen (in ihm), seine Hoheit und das Seelische (*adhyâtman*) desselben fünf-fach erkannt habend, erlangt man das Unsterbliche.“

§. 2. Da frug ihn *Sauryâyana* *Gârgya*: „Ehrwürdiger! welche sind es, die in diesem Menschen schlafen? in ihm wachen? welcher Gott (*deva* *h* = Sinn) in ihm sieht die Träume (*svapnân*)? wessen ist diese Lust (die *sushupti*)? worin wol sind alle (seine Sinnes-Kräfte) Halt findend?“ Ihm antwortete er: „Gleichwie, o *Gârgya*! die Strahlen der untergehenden Sonne alle sich in diesem Flammenkreise vereinigen, und beim Aufgange wieder ausstrahlen, ebenso wird (beim Schlafen) alles dies (alle Sinne) in dem höchsten Sinne, dem innern Sinne, (*pare deve*, *manasi*), vereinigt, drum hört der Mensch dann nicht**), sieht nicht, riecht nicht, schmeckt nicht, fühlt nicht, spricht nicht nimmt nicht, übt nicht Wollust, entleert sich nicht***) „er schläft,“ so sagt man. — Nur die Hauchesfeuer (s. Windischm. Çank. p. 171.) wachen in dieser (neunthorigen) Stadt (dem Leibe): Der

*) *utpattim âyâtim* (I. *âyâtim* A 2. B. *âyattim* A 1.) *sthânam vibhutvam caiva pancadhâ | adhyâtman caiva prânasya vijnâyâ 'mritam aṣṇute ||* Çankara läßt *pancadhâ* aus, und scheint dafür *vâhyam* ea zu lesen: *vibhutvam svâmyam samrâd iva prânavrittibhedânâm sthâpanam vâhyam âdityarûpenâdhyâtman caiva caxurâdyâkârenâ 'bhidhânam vijnâyâiva prânam amritam aṣṇute |* Anq. dagegen sagt: *quisquis has quinque qualitates τὸν prân scit* —.

**) s. Windischmann p. 1310 und MBh. XII, 11384. S4 die ähnliche Beschreibung des *yukta*.

***) *na visrijate na pâyate*: nur der Comm. liest *pâyate*, A. B (im Text) dagegen *yâyate*, und I *prima manu naipâyate*, sec. m. *neyâyate*: et excrementum et urinam non facit Anq. Ich kenne keine Bedeutung der *√pâ* oder *√pai* (to dry, to wither), die hierher passte doch ist wol *pâyû*, *pâyya* (vile) zu vergleichen.

Abhauch nämlich ist das Gârhapatyafeuer *): der Durchhauch ist das südliche Feuer **): weil es aus dem Gârhapatya entnommen wird, ist (durch das ähnliche Entnehmen aus dem apâna) der Hauch (prâna) das Âhavanīyafeuer: weil er dieses Aus- und Einathmen als zwei Opfergaben (im Leibe als dem Feuer) zusammenführt ***), ist der Zusammenhauch Dieser (d. i. der Hotar): der innere Sinn (manas) nun ist der Opfrer †) (gleich ihm wachend): des Opfers Frucht ist der Aushauch, der führt diesen Opfernden (den innern Sinn) täglich (sushuptikâle durch die sushumnâ emporsteigend) zum brahma (neutr.), da genießt dieser Gott [der innere Sinn ††)] im Traume (svapna) Hoheit: was er irgend (wachend) gesehen, sieht er wieder, was er gehört, hört er wieder, was er je in den verschiedenen Gegenden und Himmelsstrichen genossen, das genießt er wieder und wieder, Gesehenes und Nicht-gesehenes, Gehörtes und Nicht-gehörtes, Genossenes und Nicht-genossenes, Seiendes und Nicht-seiendes, alles sieht er, alles (werdend, sarvaḥ, omne ipse factus Anq.) sieht er. Wenn er dann aber von dem Feuer †††) überwältigt

*) wie beim agnihotram das âhavanīyafeuer aus dem gârhapatya genommen wird, so suptasyâ 'pânâvritteḥ pranīta iva prâzo mukhânâsikâbhyâm samcarati | Çank.

**) weil er hridayâd daxinasushiradvârena nirgamâd wie dieses an die südliche Gegend gebunden ist.

**) samam nayati: verarbeitet, verzehrt: samam sâmyena çarira-sthitibhâvâya | Çank.

†) ataç ca viduṣaḥ svâpo 'py agnihotrahavanam eva, tasmâd vidvân nâ 'karmīty evam mantavya ity abhiprâyaḥ, sarvadâ sarvâni bhûtâni viciñtya svapata iti Vâjasaneyake | Çank. s. oben p. 405. Kaush. 2, 4.

††) xetrajnaḥ, dagegen weiter unten mana-âkhyo devaḥ | Çank. jīvâtman Anqu.

†††) sa yadâ tejasâ 'bhibhûto bhavati: yadâ saurena pittâkhyena tejasâ nâdiçayena sarvato 'bhibhûto bhavati tiraskritavâsanâdvâro bhavati, tadâ saha karanair manaso raçmayo hridy upasamhritâ bhavanti | Çank. tempore quo cor in venam illam, quae puritat

wird, dann sieht dieser Gott (der innere Sinn) keine Träume*), denn nun ist in diesem Körper jene Lust (der *sushupti*). — Gleichwie, o Lieber (*somya*)! die Vögel nach dem Baume hinfliegen, wo sie ihr Nest haben, so hat alles dieses seinen Halt im höchsten *âtman* — Erde und Erdestoff (*prithivimâtrâ ca terra non composita et composita Anq.*), Wasser und Wasserstoff (*âpomâtrâ ca*), Feuer und Feuerstoff (*tejomâtrâ ca*), Luft und Luftstoff (*vâyumâtrâ ca*), Aether und Aetherstoff (*âkâçamâtrâ ca; bhûtâkâça und hridâkâça Anq.*), so wie alle die verschiedenen leiblichen und geistigen Kräfte und Werkzeuge: Auge, Ohr, Geruch, Geschmack, Haut, Sprache, Hände, Füße, After, Schaam, innerer Sinn, Erkenntniß (*buddhi*), Selbstbeziehung (*ahamkâra = antaḥkaranam*), Denken, Glanz [*tejas***], Hauch, nebst den entsprechenden Gegenständen, worauf sie sich beziehen: Sehbares, Hörbares, Riechbares, Schmeckbares, Fühlbares, Sprechbares, Gebbares, Gehbares, Entleerbares, Gegenstand der Wollust, der Vorstellung, Erkenntniß, Selbstbeziehung, des Denkens, des Glanzes, der Erhaltung: denn er ist es, der da sieht, berührt, hört, riecht, schmeckt, vorstellt (*mantâ*), erkennt, handelt, er ist Wissensseelig (*vijnânâtmâ, forma scientiae*), der Geist (*purushaḥ*): er wieder findet Halt in dem höchsten unvergänglichen *âtman*, er vereinigt sich damit***): wer nun dieses Schattenlose, Körper-

nominatur et ex qua bilis producta fit, venit et viam *roṣ* effundere bilem obturatam facit Anq.

*) nam cor illam venam, quae via volitionis est, in illo tempore ligat, et quoniam via volitionis obturata est, somnium non videt Anq.

**) zum zweiten Male: vorher als Element.

***) Die Worte *sa pare'xara âtmani sampratishṭhate, param evâxaram pratipadyate* fehlen in AB (Text und Comm.), sie stehen nur in I und sind möglicher Weise ein späterer Zusatz, der durch die folgenden Worte postuliert schien, damit eben zwischen dem in der Erscheinung seienden (*jiv*) *âtman* und dem ganz von der Erscheinung getrennten (*param*) *âtman* unterschieden würde.

lose, Farblose (alohitam), Glänzende, Unvergängliche erkennt, der wird allwissend, Alles (seiend, sa sarvajnaḥ sarvo bhavati). Dies sagt folgender Çloka: „in welchem der Wissensseelige (vijñānātmā = jivātmā) sammt allen Göttern (devaiḥ, sensus Anq. agnyādayaḥ Çank.), die Hauche (cahurādayaḥ Çank.) und die Stoffe (bhûtāni, elementa A.) Halt finden, wer dieses Unvergängliche erkennt, o Lieber, der alleswissend durchdrang das All.“

3, 1 (s. Colebr. I, 344). Da frug ihn Çaivya Satyakāma: „wer, o Ehrwürdiger! unter den Menschen bis zu seinem Tode über den Laut om (omkāram) nachsänne, welche Welt gewinnt er wohl dafür?“ Er antwortete ihm: „der Laut om, o Satyakāma! ist sowohl das hohe (universale) als das davon verschiedene (particulare Anq.) Brahma*), darum der (also) Wissende durch jenes Mittel (omkārabhidhyānena nämlich) eines von beiden erreicht. (Es findet dabei folgende Stufenfolge statt:) Wenn er über den Laut om seinem ersten Theile nach (ekamātram, den Buchstaben a) nachsinnt, dann er, dadurch erleuchtet (tena samveditaḥ), schnell in die Erde eingeht (jagatyām abhisampadyate), die Rik führen ihn zur Menschenwelt ein, da genießt er dann, auf Kasteiung, Keuschheit und Glauben bedacht, Hoheit. Wenn er aber durch den seinen beiden ersten Theilen nach (a + u) erkannten Laut om in den inneren Sinn eingeht (atha yadi divimātreṇa manasi sampadyate), so wird er (gestorben) durch die Yajus in die Luft geführt zur Mondeswelt, und daselbst Hoheit genossen habend kehrt er dann wieder zurück (wird wieder ge-

*) etad vai param cāparam ca brahma yad omkārah: aparam ist wohl „das nicht param seiende,“ oder soll man es als Pronomen fassen „das andere“? zu vergl. ist im Anfang der Mundaka die parā caivāparā ca vidyā: die Ausdrücke höher und geringer wollen nicht recht passen. — Der Laut om repräsentirt die ewige Bejahung, die ewige Position, also zugleich das ruhende wie das schöpferische brahman, den paramātman wie den jivātman.

boren). Wer nun ferner über jenen höchsten Geist (purusha) mit dem dreitheiligen Worte (axarena) om (a + u + m) nachsinnt, der wird, in den Glanz, in die Sonne gekleidet, durch die Sâman [zur Sonnenwelt hinaufgeführt und daselbst Hoheit genossen habend, kehrt er dann wieder zurück (wird wieder geboren). Wer nun endlich über jenen höchsten Geist mit dem (ganzen) viertelhalbtheiligen Worte om nachsinnt, der wird, in den höchsten Glanz gekleidet durch die Atharvan], ebenso wie die Schlange ihrer Haut, so er der Sünden entledigt, zur Brahmawelt (des Brahman mascul., Hiranyagarbha) hinaufgeführt*): er erschaut den über diesen erhabenen Complex aller Seelen (den Hiranyagarbha) selbst noch erhabenen, in den Leibern weilenden Geist (den paramât-

*) So lautet der Text in I. bei Anquetil und in A von erster Hand; B dagegen (Text wie Commentar) lassen die oben durch [] eingeklammerten (und in A von zweiter Hand überstrichenen) Worte, welche sich auf das viertelhalbtheilige om und auf die Atharvan beziehen, aus. Die Frage nun, ob dieselben ursprünglich zum Texte gehört haben, oder erst später zugesügt worden sind, ist äusserst schwierig zu entscheiden. Jedenfalls vermisst man in einer Upanishad des Atharvan bei einer Erwähnung der Veda ungern den Atharva selbst, auch ist der Laut om in den Up. gewöhnlich als $3\frac{1}{2}$ mâtâ (ausser a + u + m noch den vindu) habend dargestellt. Die beiden am Schluss citirten Verse endlich, in welchen nur die drei mâtâ und nur die drei Veda genannt werden, könnte man vielleicht als Grund anführen, weshalb später dieser vorhergehende Satz ausgefallen sei; auf der andern Seite aber könnte man freilich daraus auch den umgekehrten Schluss ziehen und daraus folgern, dass dieser Satz eben gar nicht vorhergegangen sei, wie dann weiter für die Nicht-ursprünglichkeit desselben der Umstand spricht, dass oben p. 443 der sūryaloka ausdrücklich von Pippalâda als derjenige bezeichnet ward, von welchem keine Rückkehr statt finde, und man doch nicht leicht in demselben Schriftchen einen direkten Widerspruch der Lehren annehmen darf. Ich möchte die Stelle daher für einen späteren Zusatz derer halten, die eben die Erwähnung der halben mâtâ und des Atharvan ungern vermissten. Auf einen ähnlichen Fall hat Windischm. Çank. p. 97 aufmerksam gemacht, s. auch oben p. 302.

man) *). Dies sagen folgende beide Çloka: „die drei dem Tode unterworfenen **) Theile (a + u + m) werden beim Sinne angewendet, theils mit einander verbunden oder einzeln; wenn die drei Thätigkeiten, die äussere, die innere und die mittlere [d. i. die laute, die nur geistig geschene und die gemurmelte Aussprache Anq. ***)] richtig ausgeübt werden, zittert der Kundige nicht (wieder vor irgend etwas). — Durch die *Ric* diese Welt, durch die *Yajus* die Luft, durch die *Sâman* das, was die Weisen erkennen (die dritte Welt), diese (Dreiwelt) erlangt durch den Laut *om* als Mittel der Wissende, (und) jenes (*brahman*), welches ruhig ist, ohne Alter und Tod und Furcht, erhaben und der höchste Pfad.”

§. 2. Da frug ihn *Sukeçan Bhâradvâja*: „Ehrwürdiger! *Hiranyanâbha*, der *Koçalâprinz* †) (*Kauçalyo râjaputraḥ*) zu mir

*) *sa etasmâj jivaghanât parât param puriçayam* (B Comm. *puriçayam* B Text. A. I.) *purusham iṣate: et ex illo loco, ad congregationem animarum ut pervenit, animam animarum, quae omnia corpora replet, videt, id est Ens universale fit: Das Schauen Gottes ist ja auch im Christenthum die höchste Stufe der Seligkeit.*

**) *tisro mâtâ mṛityumatyaḥ*; Anq. sagt im Gegentheil: *mors super illis occupationem non potest facere: dem muss wohl eine andere Lesart zu Grunde liegen?*

***) *Çankara* dagegen versteht die drei Thätigkeiten (*kriyâ*) vom Wachen, Träumen und Schlafen, was mir ganz unpassend scheint.

†) *Koçalâyân bhavaḥ* | *Çank.* Dieser *Hiranyanâbha* mag vielleicht derselbe sein, den die *Purâna* als den 18ten Nachfolger des *Râma* in *Ayodhyâ* und als Schüler des *Sâmalehrers Jaimini* oder eines Enkels desselben angeben, s. *Lassen Indien I, Anhang p. XII not. Colebr. I, 17.* Wenn sie hinzufügen, dass er Lehrer des *Yājñavalkya* gewesen sei, so ist dies eins der gewöhnlichen *ὑπορεγοντες*, da ja *Yājñavalkya* als Lehrer *Janaka's*, des Schwiegervaters des *Râma* betrachtet wird, und überdem auch älter ist als *Jaimini* (wenn nämlich der angebliche *Sâmalehrer* und der Verfasser des *mīmāṃsâ-sûtra* eine Person sind), der ja für sein *sûtra* das ganze *Çatap. Brâhmaṇa* als Vorlage gehabt haben muss. Ueber einen andern *Hirânyanâbta* s. oben p. 182 und noch ein anderer wird *MBh. XII, 1042* als Sohn des *Srinjaya Çvaitya* genannt. — Obige Erzählung

kommend frug diese Frage: „kennst du den sechszehntheiligen *) Geist, o Bhāradvāja?“ Ich sprach zu dem Jüngling: „nicht weiss ich ihn, denn wenn ich ihn wüsste, wie sollte ich ihn dir nicht sagen! der aber verdorrt mit der Wurzel, der Unwahres redet, darum darf ich nicht Unwahres reden.“ Er schweigend den Wagen bestieg und zog fort. Ich frage dich nun nach diesem Geiste: „wo ist er?“ Er antwortete ihm: „Mitten hier im Körper **), o Lieber, ist der Geist, in welchem diese sechzehn Theile sich entfalten (prabhavanti). Er (der paramâtman) überlegte (vor der Schöpfung): „bei was, wenn es herausgeht, soll auch ich herausgehen? und bei was, wenn es bleibt, soll auch ich bleiben? ***)“ Er entliess (erschuf) den Hauch †), aus (nach) dem Hauch den Glauben [die çradhdhâ ††)]: (dann entstanden) Aether (kham), Luft

soll übrigens nach Çankara dazu dienen, die Schwierigkeit des behandelten Gegenstandes darzuthun und die Lernbegierigen zu desto grösserer Anstrengung aufzustacheln.

*) *shoḍaṣakalam puruṣham*: s. Colebr. I, 326. 365. oben p. 264. Windischm. Çank. p. 146, wo aber andere kalās angegeben werden, als hier! MBh. XII, 11324.

**) Çankara lässt sich hier auf eine lange Polemik gegen andre Meinungen, besonders die der Lokāyatikāz ein.

***) Auch hieran knüpft Çankara eine lange Polemik gegen die Tārīkika und Sāṅkhya, die nicht die unitarische Lehre des Veda, vedārthatattvam ekatvadarçanam, festhalten.

†) *hirāṇyagarbhākhyam sarvaprāṇaxaranādhāram antarātmānam* | Çank.

††) *sarvaprāṇinām çubhakarmapravrittihetubhūtām* Çank. Dagegen Anquetil: *quinque elementis simplicibus, seu materiā primā, productis, fiduciam ulterius in rerum procreatione vel potius explicatione procedendi, et fidem enti procreanti, produxit, er fasst also wohl den prāṇa (Hiranyagarbha) als gleichbedeutend mit den tanmātra! — Als schöpferisches Element ist mir die çradhdhâ noch nirgendwo begegnet; dem Range nach steht sie hier mit dem ahamkāra der Sāṅkhya auf gleicher Stufe, während der prāṇa deren mahat entspricht, der Er deren puruṣa zusammt der prakriti.*

(vāyuh), Licht (jyotis), Wasser, Erde, die Sinne *) (indriyam), der innere Sinn (manas), die Nahrung: aus der Nahrung entstand Kraft (viryam, Samen Anq.), (für die Kräftigen) die Kasteiung, die mantra (der Veda: fehlt bei Anq.), das (Opfer-) Werk, die (dessen Lohn bildenden) Welten (lokāh fehlen in I. A. und Anq.) und in den Welten der Name (nomen et figura Anq.). — Gleichwie die fluthenden nach dem Meere hinstrebenden Ströme, wenn sie das Meer erlangt haben untergehen, ihr Name und Gestalt aufhört (s. *Mund. Up.* p. 124, 6. *Chândogy.* VIII, 10), denn „Meer“ heisst es dann, ebenso jene 16 Theile dieses Zuschauenden (paridrashṭuh, der Einzel-Seele) nach dem Geiste hinstrebend (purushāyanāh) den Geist erreichend untergehen, und ihr Name und Gestalt hört auf, „Geist“ heisst es dann: er wird dann frei von den 16 Theilen **), unsterblich. — Dies sagt folgender Çloka: „In welchem, wie die Speichen in der Radesnabe, die Theile (kalāh, prânâdyāh Ç.) Halt finden, diesen zu erkennenden Geist wisst ihr, damit euch nicht der Tod quäle ***).“

Zu ihnen sprach er: „So weit nun kenne ich jenes höchste Brahman, nicht giebt es ein höheres als dies.“ Sie aber ihn ehrend sprachen: „Du bist unser Vater, der du (uns) zu dem jenseitigen Ufer unsrer Unwissenheit hinüberführst.“ — Verneigung sei den grossen *Rishi*! Verneigung sei den grossen *Rishi*! —

*) dviḥprakāram buddhyartham karmārtham ca daṣasankhyam Çank.

**) so nach A und Anq.: B dagegen (Text und Comm.) liest sa esho 'kalo 'mrīto bhavati, während I sa esha shodaṣakalo bhavati. Bei Anquetil fügen sich hier noch mehre Sätze an, wonach z. B. die 16 kalā als die 10 Sinne, 5 Elemente und das manas bezeichnet werden, was ganz gegen den vorhergehenden Text ist.

***) yathā mā vo mrītyuh parivyathā iti |

A. W.



Die Sage von Çunahçepa.

Die Deutung der indischen Sagengeschichte sucht noch die Regeln, nach welchen sie das überlieferte verworrene Material behandeln soll. Eine und dieselbe Sage wird vielleicht in zehn verschiedenen Büchern in zehnfacher Form erzählt. Glaubt man einen festen Punkt gefunden zu haben, auf welchen nach einem Berichte die Spitze der Erzählung zusammenläuft, so streben andere Berichte wieder nach ganz anderem Ziele und treiben denjenigen, der einen festen Kern der Sage fassen will, rathlos im Kreise herum. Die Widersprüche, mit welchen ein Sammler und Ordner griechischer Heldensagen zu kämpfen hat, sind lauter Einklang und Klarheit im Vergleiche zu dem wirren Knäuel, in welchen die Willkühr indischer Poeten die reichen Ueberlieferungen ihrer Vorzeit zusammengeballt hat.

So leicht es aber auch ist diese Erfahrung zu machen, so schwer entschliessen wir uns doch im einzelnen Falle zu der Vorsicht, welche diese Lage der Dinge uns anrath. Die Purāṇa, selbst schon die Heldengedichte pflegen die bedeutenderen Sagen mit bestimmten Zwecken und darum auch in geschlossener abgerundeter Form zu erzählen, welche uns verführt den Sinn der Symbole zu ziehen, und zu combiniren, wobei wir im besten Falle den Gedanken ans Licht fördern, welcher diesen einzelnen Erzähler leitete. Aber von den meisten dieser Berichte, selbst die Heldengedichte nicht ausgenommen, ist es oft noch weithin bis zur Quelle. Und an dieser müssen wir doch anzukommen streben, wenn uns nicht blos der dichterische oder mythische, sondern der geschichtliche Gehalt der Sage, der bei den eigenthümlichen Verhältnissen der indischen Schriftwelt lange noch der wichtigste bleiben muss, sich ergeben soll. Diese Quelle aber können wir nur in den kurzen Andeutungen des Veda und der priesterlichen Literatur zum Veda, in den Brāhmaṇa und verwandten Schriftwerken suchen. Weit die meisten und bedeutendsten Sagen wird man zu diesen Anfängen zurückverfolgen können und den Anknüpfungspunkt des Fadens finden, welcher

durch die Schriftenmasse der folgenden Jahrhunderte und Jahrtausende in allerlei Verschlingungen läuft.

Zu den merkwürdigsten Persönlichkeiten der indischen Sage ist Viçvâmitra zu rechnen. Eine ganze Reihe von kleineren Sagen hat sich um die Haupterzählung über ihn angesetzt. Zu diesen gehört die Geschichte von Çunaççepa, welche ich aus dem 33sten Abschnitte des Aitareya Brâhmaṇa (VII, 13 bis 18) übersetze, um hieran die Betrachtung der weiteren Entwicklung und ihres Zusammenhanges mit der Viçvâmitra-Sage zu reihen *).

1. Hariççandra, ein Sohn Vedhas' und Nachkomme Ixvâku's gehörte dem Kriegergeschlechte an. Von hundert Weibern, welche er hatte, wurde ihm kein Sohn geboren. Als nun einst Parvata und Nârada in seinem Hause einsprachen, richtete er an Nârada die Frage:

1. Da jeder einen Sohn sich wünscht, der Weise gleich sehr
wie der Thor,

So sage mir, o Nârada, zu welchem Glück ein Sohn verhilft.
So mit einer Strophe angeredet antwortete Nârada in zehen:

2. Der Vater zahlt im Sohn die Schuld, erlangt in ihm Unsterblichkeit,
Wenn eines neugebor'nen Sohn's lebend'ges Angesicht er schaut.

3. So viele Lust für die Geschöpfe die Erde gibt, das Feuer gibt,
So viele Lust das Wasser gibt — noch mehre hat der Vater im Sohn.

4. Vielfaches Dunkel haben stets die Väter durch den Sohn besiegt;
Der Vater hat sich neu gezeugt, ein Rettungsnachkomme ist der Sohn.

5. Was soll der Schmutz und was das Fell, was soll der Bart
und was die Busse?

Brahmanen! wünschet einen Sohn: er ist die tadellose Welt!

6. Der Athem ist Brod, die Hütte sein Mantel,
Schönheit sein Gold, das Vieh ist seine Mitgift,
Der Freund sein Weib, das Mitleid seine Tochter,
Das Licht, das von dem Himmel scheint, ist Sohn ihm.

7. Der Mann geht in die Gattin ein und ruht als Keim im Mutter-
schoos

Und wird von ihr als neuer Mensch im zehnten Mond zur Welt
gebracht.

*) Meine Abschrift des Aitareya Brâhmaṇa ist genommen nach einem Ms. der Pariser Bibliothek, derzeit Nationalbibliothek, welches mit Samvat 1802 Çâka 1666 bezeichnet ist.

8. Nur dann ist wirklich Weib das Weib, wenn er in ihr geboren wird,
Das Wesen ist erneut, nicht neu, das sie in ihrem Schoosse trägt.
9. Die Götter haben sie, die Weisen mit grossen Ehren ausgeschmückt;
Die Götter sprachen zu dem Mann: gebären soll sie dich fortan.
10. Die Kinderlose hat kein Bestehn, das fühlen wohl die Thiere
selbst
Und daher kommt es, dass der Sohn die Mutter und Schwester
überragt.

11. Das ist der breite, schöne Pfad, auf welchem
Von Kummer frei der Söhne Väter schreiten;
Die Thiere und die Vögel kennen ihn,
Drum paaren sie sich selbst mit ihren Müttern.

2. Nachdem Nārada dem Hariṇcandra dieses verkündet hatte, gab er ihm den Rath: gehe Varuna den König an mit der Bitte, dass dir ein Sohn geboren werde, du wollest ihm denselben opfern. Demgemäss trat er zu Varuna dem König und sprach: lass mir einen Sohn geboren werden, ich will ihn dir opfern. Varuna sagte zu und es wurde ihm ein Sohn Rohita geboren. Varuna erinnerte ihn: es ist dir jetzt ein Sohn geboren, opfere mir denselben. Er entgegnete: wenn das Vieh zehn Tage alt ist, so ist es opferfähig; lass ihn erst zehn Tage alt werden, so will ich ihn opfern. Varuna willigte ein. Als zehn Tage um waren, sagte er: er ist nun zehn Tage alt, opfere mir denselben. Jener entgegnete: wenn das Vieh Zähne bekommen hat, so ist es opferfähig, lass ihn erst Zähne bekommen, so will ich ihn dir opfern. Varuna willigte ein. Er bekam Zähne und Varuna erinnerte ihn (wie oben). Jener entgegnete: wenn dem Vieh die Zähne ausfallen, so ist es opferfähig; lass ihm erst die Zähne ausfallen u. s. w. Varuna willigte ein. Die Zähne fielen ihm aus und Varuna erinnerte ihn (wie oben). Jener entgegnete: wenn dem Vieh die Zähne wieder wachsen, so ist es opferfähig; lass ihm erst die Zähne wieder wachsen u. s. w. Varuna willigte ein. Die Zähne wuchsen ihm wieder und Varuna erinnerte ihn (wie oben). Jener entgegnete: wenn ein Krieger seiner Waffe mächtig ist, so ist er opferfähig; lass ihn erst waffenfähig werden, so will ich ihn dir opfern. Varuna willigte ein. Als er waffenfähig war, erinnerte ihn Varuna: er ist waffenfähig geworden, opfere mir denselben. Hariṇcandra willigte ein und sprach zu seinem Sohne: Lieber, dieser hat dich mir gegeben, wohlan

ich will dich ihm opfern! Der Sohn sagte: nein! nahm seinen Bogen und ging in den Wald. Er wanderte ein Jahr in dem Walde.

3. Da ergriff Varuna den Ixvakuiden, sein Bauch schwoll an. Als Rohita das hörte, ging er den Wohnungen zu, da trat in Menschengestalt Indra zu ihm und sagte:

12. Ein Pilger hat der Freuden viel: so hören wir, o Rohita,
Der Beste wird durch Umgang schlecht und Indra ist des Wand-
rers Freund.

„So wandere denn, so wandere denn“ hat der Brâhmana gesagt. Rohita wanderte ein zweites Jahr in dem Walde. Als er wiederum den Wohnungen zuging, da trat in Menschengestalt Indra zu ihm und sagte:

13. Des Wandrers Fuss der Blume gleicht, es grünt sein Leib und
 bringet Frucht;
 Und alle seine Sünden ruhn vernichtet durch des Weges Müh'.

„So wandere denn, so wandere denn“ hat der Brâhmana gesagt. Rohita wanderte ein drittes Jahr in dem Walde. Als er wiederum den Wohnungen zuging, da trat in Menschengestalt Indra zu ihm und sagte:

14. Wenn einer sitzt, so ruht sein Glück, und neu ersteh't's, sobald
er steht,
Darnieder liegt es, wenn er liegt, doch wenn er wandert, schreit
et's fort.

„So wandere“ u. s. w. Rohita wanderte ein viertes Jahr u. s. w. Da trat Indra zu ihm und sagte:

15. Der Kali an dem Boden liegt, es rafft sich auf der Dvâpara,
Die Tretâ aufgerichtet steht, das Krîta wandert hin und her*).

„So wandere“ u. s. w. Rohita wanderte ein fünftes Jahr u. s. w. Da trat Indra zu ihm und sagte:

16. Der Wanderer findet Honigseim und des Udumbara süsse Frucht;
Sieh doch der Sonne Herrlichkeit, der niemals müden, wandern-
den!

„So wandere“ u. s. w. Rohita wanderte ein sechstes Jahr in dem Walde, da traf er im Walde auf den *Rishi* Ajigarta, den Sohn Suyavasa's, welcher von Hunger gequält war. Dieser hatte drei Söhne, Çunaspuca, Çunaçcepa und Çunolāngūla. Zu ihm sagte Rohita: o *Rishi*, ich will dir hundert (Kühe) geben, um mit einem dieser (deiner Söhne) mich loskaufen zu können. Ajigarta

*) anders übersetzt oben p. 286. Anm. des Herausg.

nahm den Aeltesten aus und sagte: „aber nicht diesen“; die Mutter den jüngsten „auch diesen nicht.“ Beide kamen auf den mittleren überein, auf Çuna/çepa. Als er ihm hundert dafür gegeben hatte, nahm er Çuna/çepa zu sich und ging von dem Walde zu den Wohnungen, trat zu seinem Vater und sprach: lieber Vater, wohlan ich will mit diesem mich selbst loskaufen. Der Vater trat mit Çuna/çepa vor Varuna: diesen will ich dir opfern. Varuna willigte ein, weil ein Brâhmaņa mehr sei als ein Krieger, und theilte dem Hariçandra die Opferweisheit der Königsweihe (Râjasûya) mit. Dieser setzte nun bei der Ceremonie der Besprengung den Menschen (Çuna/çepa) an die Stelle des Opferthiers.

4. Dabei verrichtete ihm Viçvâmitra das Amt eines Hotar, Jamadagni das des Adhvaryu, Vasishthâ das des Brahman und Ayâsya das des Udgâtar. Als (an dem Schlachtopfer) die vorbereitende Handlung vorgenommen war, konnte man keinen Anbinder finden. Da sagte Ajigarta des Suyavasa Sohn: gebet mir ein zweites Hundert, so will ich ihn anbinden. Sie gaben ihm das zweite Hundert und er band ihn. Als er nun vorbereitet, gebunden, die Anrufung über ihn gesprochen und er um das Feuer geführt war, konnte man keinen Schlächter finden. Da sprach Ajigarta des Suyavasa Sohn: gebet mir ein weiteres Hundert, so will ich ihn schlachten. Sie gaben ihm das weitere Hundert, er schärfte sein Messer und trat heran. Da wurde Çuna/çepa gewahr: sie wollen mich schlachten als wäre ich kein Mensch, wohlan ich will bei den Göttern Hülfe suchen. Er wandte sich an Prajâpati den ersten der Götter mit dem Verse: wessen nun, wessen unter allen Unsterblichen u. s. w. (Rik I, 6, 1, 1). Prajâpati antwortete ihm: Agni ist der nächste der Götter, suche Hülfe bei ihm; da wandte er sich an Agni mit dem Verse: Agni's des ersten unter den Unsterblichen u. s. w. (I, 6, 1, 2). Agni antwortete ihm: Savitar ist Herr über die Geschöpfe, suche Hülfe bei ihm; da wandte er sich an Savitar mit der dreigliedrigen Strophe: Dich, o Savitar u. s. w. (I, 6, 1, 3—5). Savitar antwortete ihm: für Varuna den König bist du gebunden, suche Hülfe bei ihm; da wandte er sich an Varuna den König mit den folgenden 31 Versen (I, 6, 1, 6 bis 2, 21). Varuna antwortete ihm: Agni ist unter den Göttern der mitleidigste, preise ihn, so

24

wollen wir dich erlösen; da lobte er Agni mit den folgenden 22 Versen (I, 6, 3, 1 bis 4, 12). Agni antwortete ihm: lobe doch Alle-Götter, so wollen wir dich erlösen; da lobte er Alle-Götter mit dem Verse: Ehre den Grossen, Ehre den Kleinen u. s. w. (I, 6, 4, 13). Alle-Götter antworteten ihm: Indra ist unter den Göttern der mächtigste, stärkste, kräftigste, beste, rettendste; lobe doch ihn, so wollen wir dich erlösen; da lobte er Indra mit dem Liede: Sind wir gleich, o Wahrhaftiger u. s. w. und mit 15 Versen des folgenden Liedes (I, 6, 6, 1 bis 7, 15). Indra erfreut über sein Lob schenkte ihm einen goldnen Wagen. Diesen empfing er mit dem Verse: Indra hat alle Zeit u. s. w. (I, 6, 7, 16). Indra sagte zu ihm: lobe doch die Aṣvin, so wollen wir dich erlösen; da lobte er dieselben mit der folgenden dreigliedrigen Strophe (I, 6, 7, 17 bis 19). Die Aṣvin antwortete ihm: lobe doch die Morgenröthe, so wollen wir dich erlösen. Er lobte dieselbe mit der folgenden dreigliedrigen Strophe (I, 6, 7, 20 bis 22); als er von dieser einen Vers nach dem andern aussprach, fielen seine Fesseln und der Bauch des Ixvākuiden wurde kleiner, und als er endlich den letzten gesprochen, war er frei von Fesseln und der Ixvākuide gesund.

5. Darauf sprachen die Priester zu ihm: tritt ein in unsere heutige Versammlung. Çunaḥçepa erfand nun das beschleunigte Somaopfer und presste den Saft unter den vier Versen: wenn du in jedem Hause u. s. w. (I, 6, 5, 5 bis 8). In die Kufe brachte er ihn mit dem Verse: nimm das Uebrige aus den Schaa-len u. s. w. (ebend. 9); unter den vier vorangehenden Versen des angefangenen Liedes (1—4), die er mit dem Ausrufe: Heil! Heil! begleitete, bedeckte er ihn. Von da brachte er den Trank wieder zurück mit den beiden Versen: du o Agni wende Varuna's Zorn u. s. w. (IV, 1, 1, 4. 5)*), und setzte das Ahavaniya-Feuer an seinen Ort unter den Worten: den gebundenen Çunaḥçepa u. s. w. (V, 1, 2, 7)**). Als hierauf Çunaḥçepa sich

*) *tvam no agne varunasya vidvân devasya he'o 'vayâsisishthâh |
yajishtho vahnitamaḥ çocucâno viçva dveshânsi pramumugdhy âsmat ||
satvam no agne 'vamo bhavoti nedishtho asyâ ushaso vyushtau |
ava yaxva no varunam rarâno vihi mrîlikam suhavo na edhi ||*

**) *çunaç cichepam niditam sahasrâd yûpâd amunco açamishtha bi shaḥ |
evâsmad agne vimumugdhi pâçân hotaḥ cikitva iha tû nishadya ||*

an Viçvâmitra's Seite setzte, sprach Ajigarta der Sohn Suyavasa's: *Rishi* gieb mir meinen Sohn zurück. Viçvâmitra sagte: nein, die Götter haben ihn mir gegeben (*devâ arâsata*). Von da an war er Devarâta der Viçvâmitride und von ihm stammen die Kâpileya und Bâbhrafa. Ajigarta sagte ferner: komm doch, wir beide (Eltern) rufen dich! und fuhr weiter fort:

17. Als *Ângirasa* kennt man dich, als Weisen aus Ajigarta's Stamm,
So flieh' nicht deiner Ahnen Haus, o *Rishi*, komm zu mir zurück!

Çuna/çepa antwortete:

18. Was unter Çûdras man nicht fand: in deiner Hand sah man
den Dolch,

Dreihundert Kühe zogst du mir, dem Sohne vor, o *Ângiras*!

Ajigarta entgegnete:

19. Es reuet mich, mein lieber Sohn, der schlechten That, die ich beging,
Ich mach sie gut: empfangen du einhundert Rinder als dein Theil.

Çuna/çepa sprach:

20. Wer einmal solche Sünde that, der fällt auch wohl in sie zurück;
Du bist des Çûdra-Sinns nicht los, hast nicht-zu-Sühnendes gethan.

„Nicht-zu-Sühnendes“ fiel Viçvâmitra ein und setzte hinzu:

21. Schrecklich stand Suyavasa's Sohn mit dem Messer zum Mord
bereit,

Werde nicht wieder dessen Sohn, sei du vielmehr mein eigener Sohn.

Çuna/çepa sagte:

22. So rede denn, o Königssohn, und gib du selbst Belehrung uns,
Wodurch dein Sohn ich werden kann, der ich doch *Ângirasa* bin.

Viçvâmitra antwortete:

23. Du sollst der beste meiner Söhne und deine Kinder die besten sein.
So tritt mein göttlich Erbe an. Ich setze feierlich dich ein.

Çuna/çepa erwiderte:

24. Wenn deine Söhne einig sind, so sprich, dass sie mir freundlich sein,
Da ich, o edler Bhârata, in deine Kindschaft treten soll.

Darauf redete Viçvâmitra seine Söhne an:

25. So hört mich Ihr, Madhuchandas, *Rishabha*, *Renus*, *Ashtaka*,
Und alle Brüder, sehet euch für besser nicht und älter an.

6. Viçvâmitra hatte hundert Söhne, funfzig davon älter als Madhuchandas, funfzig jünger. Die älteren waren nicht damit zufrieden. Da sprach er gegen sie aus: ihr sollt die niedrigsten Leute zu Nachkommen haben. Sie sind nun zum grossen Theil Andhras, *Pundras*, Çabaras, Pulindas, Muñbas und solches Ge-

sindel. Die meisten barbarischen Stämme sind Viçvâmitriden. Madhuchandas aber mit seinen fünfzig sprach:

26. Wir alle halten fest an dem, was unser Vater uns befiehlt,
Wir alle stellen dich voran und wollen uns nur nach dir reih'n.

Da lobte Viçvâmitra erfreut seine Söhne:

27. Ihr meine Söhne möget werden an Heerden und an Söhnen reich,
Indem ihr meines Willens achtend mich selbst an Söhnen reich
gemacht.

28. Ihr Enkel Gâthin's werdet stets, wenn ihr dem Devarâta folgt,
Von Allen hoch geachtet sein: des Guten Vorbild sei er euch!

29. Der Devarâta ist euer Herr, so folget ihm, ihr Kuçika!
Ihr tretet in mein Erbe ein und in die heilge Wissenschaft.

30. Die Viçvâmitrasöhne nun, die Gâthin-Enkel hielten sich
An Devarâta insgesamt, zu ihrem Besten und Gedeih'n.

31. Den Devarâta nannte man den Herrn des zweifach reichen Erb's,
Der Fürstenwürde Jahnu's und der Götterweisheit vom Gâthin-
stamm.

R. Roth.



Nachrichten über und aus Calcutta.

1. Catalog sowol der in der Bibliothek der Bengalischen Asiatischen Gesellschaft befindlichen Mspte nebst den dem, Fort William genannten, hiesigen englischen College entnommenen Mspten, als auch der Mspte des hiesigen und des in Kâçi befindlichen Sanskritcollege's — auf Befehl des Sekretärs jener Gesellschaft, des Herrn James Prinsep, zum allgemeinen Besten in Calcutta gedruckt, durch Çrirâmagovindatarkaratna, den *Pandit* jener Gesellschaft, verfasst und herausgegeben. Calcutta 1838. Çâka 1759. (s. Gildemeisters bibl. Sansk. 558.)

Durch meinen verehrten Lehrer und Freund Professor *Stenzler* auf diesen bisher so gar nicht beachteten, Catalog aufmerksam gemacht, halte ich es für zweckmässig, auch in weiteren Kreisen die Aufmerksamkeit auf ihn zu lenken, die er bei seiner Reich-

haltigkeit und Wichtigkeit verdient. Dem Titelblatt vorher geht folgende ebenfalls bisher völlig unbeachtete, schriftliche Anzeige: the secretary Asiatic Society will be happy to cause any of these works to be copied at the established rates for any member of the Asiatic Society 3 | — to 4 | — per 1000 Çlokas, was, die Rupie zu 20 Sgr. gerechnet, 2 - 3 Thlr. ausmacht, so dass man hiernach die *bedeutendsten Mspte, im Umfange von einigen 20,000 Çlokas, für 40—60 Thlr. copirt erhalten kann.* Die ersten 90 Seiten des Catalogs nun enthalten die circa 2000 Mspte der Bibliothek der Asiatischen Gesellschaft und der damit wie es scheint vereinigten des Fort William (= A): 1. vyâkarana p. 1—4. — 2. kosha 5. 6. — 3. kâvya 7—13. — 4. chandas 14. — 5. alamkâra 14—15. — 6. jyotis 16—23. 7. vaidyaka 23—25. — 8. smriti 25—38. — 9. tantra 38—44. — 10. nyâya 44—48. — 11. sânkhya 48. 49. — 12. Pâtanjala 49. 50. — 13. mimânsâ 50—53. — 14. vedânta 53—62. — 15. yogavâçishtha 63. — 16. Râmâyana 63. 64. — 17. purâna 64—71. — 18. upapurâna 72. — 19. purânasamgraha 73. — 20. sangita 73. 74. — 21. veda 74—81. — 22. Jaina und Bauddha 81—83. — 23. Bengali 83—85. — 24. Khrishtadharma 86. — 25. Hindusthâni 86. 87. — 26. Karnâta 88. — 27. Mahârâshtra 88. 89. — 28. Tailanga 89. 90. Der Nummer des Mspts. folgt stets der Titel des Werkes, der Name des Verfassers und die Angabe, ob es in Devanâgari, oder Bengalischrift geschrieben (resp. gedruckt) ist. — Auf p. 90—129 folgt das Verzeichniss der circa 750 Mspte des Sanskritcollege's in Calcutta (= C): 1. vyâkarana 90. 91. — 2. kosha 92. — 3. kâvya 92—94. — 4. alamkâra 95. — 5. jyotis 95—97. — 6. vaidyaka 97—99. — 7. smriti 99—102. — 8. tantra 103—104. — 9. nyâya 105. 106. — 10. mimânsâ 106. — 11. vedânta 106—8. 12. purâna 108—110. — 13. veda 111—18. — 14. Jaina und Bauddha (sehr reichlich) 119—26. — 15. nânâvidha 126—9. Der Nummer des Mspts folgt stets der Titel des Werkes, die Zahl der Blätter und der Çloka. — Auf p. 129—149 endlich folgt das Verzeichniss der etwa 400 Mspte des Sanskritcollege's in Kâçi (= B): 1. vyâkarana 130. 131. — 2. kosha 131. — 3. kâvya 132. 133. — 4. jyotis 133—6. — 5. vaidyaka 136.

137. — 6. *smṛiti* 138—9. — 7. *tantra* 139—41. — 8. *nyāya* 141—43. — 9. *mimāṃsā* 144. — 10. *vedānta* 144—6. — 11. *veda* 147—9. Der Nummer des Mspts folgt stets der Titel des Werkes und die Zahl der Blätter. — Ob nun auch allerdings zu bedauern bleibt, dass man nicht gleichmässig bei *allen* Werken Namen des Verfassers, Zahl der Blätter und der *Ṣloka* (Zeilen) angegeben hat, so ist dennoch der Nutzen dieses Cataloges ein bedeutender, insofern wir eben über die wirkliche Existenz und die Verfasser einer Menge von Büchern belehrt werden, bei denen beide bisher unbekannt oder fraglich waren. Ich erlaube mir im Folgenden einige der interessanteren oder bedeutenderen dergl. Fälle namhaft zu machen.

Unter den *kāvya* zunächst, §. 3, finde ich folgende bisher unbekannte *nāṭaka*: A 276 *krishṇabhakticandrikānāṭakam* von Anantadeva: 129 *caitanyaandrodayanāṭakam* von Paramānanda: 658 *jagannāthavallabhanāṭakam* von Rāmānanda: C 1895 *nāgānandanāṭakam*, 36 Bl. 700 *ṣl.*: A 659 *prasannarāghavan.* von Jayadeva (s. Journ. asiat. 1848 XI, 528. auch in Oxford Wils. nr. 165.): C 1897 *murārivijayan.* 59 Bl. 700 *ṣl.* (vorher geht C 650 das *Murārināṭakam*, 72 Bl. 2900 *ṣl.* = A. 129. 558 *Anargharāghavam* von Murāri und A 558 Comm. dazu von Rucipati): 506 *mṛixakan.* (!) 40 Bl. 900 *ṣl.*: 2681 *samayasāran.* (ohne Zahl): 640 *ṣānticaritrānāṭakam* (buddhist.) 137 Bl. 3500 *ṣl.*: A 532 *sūryodayasamkalpanāṭakam* von Venkatācārya. Besondere Erwähnung verdient ferner aus dieser vieles Unbekannte enthaltenden Abtheilung: C 501 *bālabhāratādīparva*, 141 Bl. 2400 *ṣl.* und 652 *bālabhāratapancamaparva*, 48 Bl. 1000 *ṣl.* Die Angabe der *ṣloka* scheint hier (was sich auch sonst *mehrfach* zeigt) ungenau zu sein, da der neugriechischen Uebersetzung des Galanos nach das erste Buch 1908, das fünfte 635 *ṣloka* enthält. Uebrigens stimmt auch die Verszahl des einzigen bis jetzt in Europa (Oxford Walk. 201b) nachgewiesenen Fragments dieses Werkes, des dritten sarga nämlich (s. Z. der d. M. G. II, 342) nicht zu der Verszahl bei Galanos, da derselbe dort 104 Verse (oder soll in *meiner* Notiz etwa 164 gelesen werden?) enthält, während Galanos deren 131 übersetzt hat, so dass der ihm vorliegende Text selbst etwa 160 gehabt haben mag.

Aus *jyotis*, §. 6, vermerke ich A 63 *lagnacandrikā* von *Yavanâcārya*. C 1525 *vṛiddhayavanajātakam* (ohne Blattzahl). B 31 *vāstuṣāstram* 84 Bl. A 629 *ṣilpaṣāstram* (ohne Verfasser). und als gedruckt — 359 *avirodhaprakāṣa* von *Yajñeṣvara* nebst *av-ṣaviveka* von *Rāmacandra*. 388 *bhūgolasāra* von *Omkārabhatta*. 372 *siddhāntaṣiromaniprakāṣa* von *Suvājivāpu*; ebenso aus *vaidyaka* folgende Drucke: A 624 *prānakṛishnaushadhāvali* von *Prānakṛishna*. 378 *ṣāriravidyā* von *Vāgbhata*.

Aus der Abtheilung *smṛiti*, §. 8, ergibt sich die Existenz von: A 150. 261 *Atrismṛiti*. 131 *Âṅgirasasmṛiti*. 15 *Âpastambasmṛiti*. C 1765 *Âṣvalāyanâṅgirasasamvartasâṅkhyam* (!) 98 Bl. 250 çl. (!). A 150 *Uṣanasaḥ smṛiti*. 131 *Kapilasmṛiti* des *Kapiladeva*. B 14 *Gangâdharasmṛiti* 42 Bl. A 750 *Gautamadharmā* von *Gautama*. 148. 150 *Gautamasmṛiti* von *Gautama*. (93 *Gautamasūtravṛitti* von *Haradatta*, gehört zur *Nyāya*). C 495 *caturvinṣatismṛitivyākhyā* 188 Bl. 4334 çl. A 150. 261 *Daxasmṛiti*. C 1605 *Devalasmṛiti* 1 Bl. 20 çl. A 150 *Nārada-smṛiti*. 148 *Parâṣarasmṛiti*. 176. 138 *Comm.* dazu von *Mādhava*. 750 *tikā* (?) dazu von *Vaidyanātha*. 261 *vṛiddhaparâṣarasmṛiti* von *Vṛiddhaparâṣara*. 150 *Vṛihatparâṣarasmṛiti* von *Vṛihatparâṣara*. 745 *Prajâpatismṛiti* von *Prajâpati*. 150 *Budhasmṛiti* von *Budha*. 128 *Bharadvâjasmṛiti* von *Bhar.* C 1613 *Bhṛigusm.* 1 Bl. 25 çl. B 14 *Bhojasm.* 11 Bl. 128 *Yamasmṛiti* von *Yama*. 128. 150 *Yājñavalkyasmṛiti*, *Comm.* dazu. 469. 750. 371 von *Vijnâneṣvara* (96 dessen *vyākhyā* von *Bālabhattacha*). 240 von *Çūlapāni*. 144 von *Aparārka*. 240 (*Theil*) von *Mitramiṣra*. 150 *Likhitasmṛiti* von *L.* 131 *Lohitasmṛiti* von *L.* 128. 148. 150 *Vaṣishṭhasmṛiti* von *V.* 148 *Viṣvāmitras.* von *V.* 150 *Vishnus.* von *V.* 96 *tikā* (*Vaijayanti*) dazu. 150 *Vṛihaspatismṛiti* von *V.* 150 *Vyāsas.* von *Vyāsadeva*. 150 *Çankhas.* von *Ç.* 150 *Çâtâtapas.* von *Ç.* C 1473 *ṣaunaka ṣântiḥ* (ohne Zahl) s. oben p. 243. A 329 *sad-âcārakrama* von *Vaṣishṭha*. 128 *saptarshismṛiti* von *Saptarshi* (!). 150 *Samvartas.* von *S.* 150. 261 *Hārītas.* von *H.* und C 740 auf 146 Bl. mit 4010 çl. Die oben p. 233. 234. 246 von *Stenzler* gegebene Liste vermehrt sich also noch durch *Kapila*, *Gangâdhara*, *Vṛiddhaparâṣara*, *Vṛihatparâṣara*, *Bhoja*, *Saptarshi* (ob auch durch

caturvīṇṇati? = *smṛiti* der 24?). Auf viele der hier genannten Werke wird der Name *smṛiti* nur sehr mit Unrecht angewendet sein, wie dies *Stenzler* a. a. O. in Bezug auf die gedruckten Werke, die jene Namen tragen, nachgewiesen hat; einige dagegen sind gewiss die wirklichen Gesetzbücher, nicht blosse Fragmente oder Auszüge, z. B. *Hārīta*.

Schwach sind vertreten *Sāṅkhya* und *Pātaṅjala*, reichlich dagegen *Nyāya*, *Mīmāṃsā* und *Vedānta*. Unter letztrer Rubrik sind auch meistentheils die *Upanishad* aufgezählt, nicht unter *Veda*, was allerdings als sehr passend erscheint. Unter *Mīmāṃsā* finden sich ferner, wie unter *smṛiti*, mehrere Schriften, die der Literatur der *śrauta* und *grihya sūtra* angehören, gleichfalls sehr erklärlich. Neu ist, für mich wenigstens, die aparte Stellung, welche in §. 15 das *yogavâçishṭhaśāstram* einnimmt. Der Verfasser ist *Vālmikimuni*, der Commentator heisst *ānandabodhendra*; sämtliche Mspte sind in Bengalischrift; das Werk ist in *prakaraṇa* getheilt, welche die Titel *upaśamapr.*, *nirvāṇapr.*, *mumukṣavyavahārapr.*, *moxopāyapr.*, *sriṣṭīpr.*, *sthitapr.*, *vairāgyapr.* (C 449 auf 35 Bl. 1400 çl.) tragen. Ein *yogavâçishṭhasāra* ist von *Mahidhara* commentirt worden (A 492), s. *Vāj. S. spec. I. p. IX.*

Aus §. 16 ist A 601 das *Adbhutarāmāyana* von *Vālmiki* zu bemerken, wovon kürzlich ein Mspt von der Berliner Bibliothek angekauft worden ist; ferner 183. 601 das *adhyātmarāmāyana* von *Vedavyāsa* (Theil des *Brahmāṇḍapurāṇa*) und 126 *Narottama's* Comm. dazu. Die Mspte des *Rāmāyana* selbst gehören der *Gaudana* an; A 194 enthält den Comm. des *Maheçvaratīrtha* (zur boreale), 126 den des *Lokanāthacakravartin*.

In §. 17 sind unter den *Purāṇa* auch die Handschriften des *Mahā-Bhārata* verzeichnet. Besonders hervorzuheben ist hier A 587 *Jatminibhāratasyâçvamedhaparva* von *Jaimini*. Dasselbe Buch findet sich Oxford Bodl. Walk. 202, s. *Z. d. D. M. G. II. 342*: statt *Vaiçampāyana* oder *Sauti* spricht daselbst *Jaimini*. Auch in der *Wilsoncollect.* 106 findet sich (ein Theil des?) *Jaimini-Bhārata* auf 154 Bl. Wie hat man sich das Verhältniss dieses Werkes zu dem *M. Bhārata* zu denken?

In §. 18 werden als *Upapurāṇa* aufgezählt: A 451 *ādi-*

tyapurâna von Parâçara. 596 âdityapurâniya kailâsasamhitâ von Sanatkumâra. 157. 451 Kapilasamhitâ von Kapila. 459 Kalkipurâna ohne Verfasser. 564 Nâradapançarâtra von Nârada. 459 Nrisinhapurâna von Sanatkumâra. 509 mahâbhâgavatam von Vedavyâsa. 582 maudgalap. ohne Verfasser. 583 Çivarahasyap. ohne Verfasser. Parâçara wird genannt als Verfasser von 605 kâlikâpurâna. 461 ganeçap. 538 devip. 421 devibhâgavatap. 508 *buddhap.* 530 *vrihaddharmap.* 534 *vrihannâradiyap.* *) und 596 çâmbapurâna.

Aus §. 21 (nebst §. 8 und 14) entnehme ich für die Vedaliteratur Folgendes: A 274 âtharvanapratyangirâkalpam (!). B 7 atharvaçikhohanishaddipika auf 16 Bl. C 1397 anupadam 73 Bl. 200 (!) çl. A 707 anuvâkatikâ von Sâyana. B 7 amritanâdopanishaddipikâ auf 9 Bl. A 721 âgamaçâstravivaranam von Çankara. 290 Âpastambasûtravritti von Tâlavrintanivâsin. 290 Âpastambaprayogavritti von Tâl.: 713 Âçvalâyanasûtravritti von Nârâyanayati u. 42 Âçvalâyanagrihyavivaranam von Nârâyana. 301 upagranthasûtram (auch E. I. H. 121) und bhâshya dazu (s. oben p. 43). 710. 737 upanishadvivaranam von Bâlakrishnânanda. C 1744 samhitâbhâshyam (!) von Indračalabha (°bhoktam) auf 98 Bl. 2000 çl. A 290 Kapishthalasamhitâ (!). 709 Kathavallibhâshyatikâ von Gopâlayogin. 694 Kâtyâyanasûtram. 748. 687 Comm. dazu von Karkopâdhyâya. 742 desgl. von Mahidhara. 741. 752 desgl. von Çrideva. 290 rudravidhânam von Kâtyâyana. 703 Kaivalyopanishaddipikâ von Çankarânanda. C 1075 kokilahotram (s. oben p. 83) 9 Bl. 100 çl. C 1022 kokilamaitrâvaruna 6 Bl. 85 çl. A 269 Kauçikasûtram von Kauçika. B 7 kaushitaki-brâhmanopanishad 55 Bl. B 2461 garbhopanishad 30 Bl. 550 çl. A 759 grihyavivaranam von Karkopâdhyâya (zum Kâtiya?). 41. 291. B 9 grihyasûtrabhâshyam von Gadâdhara (zu Gobhila?). A 733 grihyatâtparityadarçanam von Sudarçana. 745 grihyapaddhati von Nârâyana. 140 gotrapravaradarpana von Purushottama. 41 Gobhila sûtram. 721 Gaudapâdabhâshyatikâ von Ânandajnâna. 49. 93 chândogyabhâshyam von Gunavishnu. B. 7 Jâvâlopanishad 3 Bl. C 2453 tandâlaxanasûtram

*) Beiläufig bemerke ich hier, dass auch unter den tantra in §. 9 mehrere mit der Vorsilbe *vrihat* bezeichnet sind, neben gleichnamigen, die dieser Vorsilbe ermangeln.

(s. oben p. 43). 332 *Tāṇḍavabrāhmaṇa* 294 Bl. 4000 çl. 2281 bhāshya dazu 765 Bl. 3000(!) çl. A 707 *Taittiriyaśamhitābhāshyam* von Bālakrishṇa. 737 *Taittiriyaśavyākhyā* von Bālakrishṇa. B 10 *Taittiriyaśavārtikam* 54 Bl. A 447 *daçakārmapaddhatiḥ sāmavediyā* von Bhavadeva: *rigvediyā* von Nārāyaṇapāṇḍita: *yajurvediyā* von Paçupati. C 2491 *nidānasūtram* 82 Bl. 1300 çl. A 767 *niruktavṛitti* von Ugrācārya(!). C 1109 *padakramalaxaṇam* 20 Bl. 550 çl. A 25 *padastobha*. 271 *pañcavidhisūtram* (s. oben p. 43). C 968 *paribhāshā* 62 Bl. 900 çl. 328 *pariçishṭam* 48 Bl. 1000 çl. A 140 *pariçishṭaprakāçatikā* von Çrināthācārya. C 1206 *paçusūtram* 8 Bl. 200 çl. A 282 *Pāraskaragrihyasūtravyākhyā* von Vāsudeva. 38 *pushpasūtram*. 271 *pratihārabhāshyam* (s. oben p. 56). B 6 *paramahānsopanishaddipikā* 23 Bl. 318 *prayogavaijayanti* (s. oben p. 80) des Mahādeva bis III (praçṇa), 8 (*patala*). 273 dasselbe bis V, 6. 721 *praçnopanishadvivaraṇam* von Nārāyaṇendra. B 11 *brahmopanishadbhāshyam* 44 Bl. C 933 *Bhartṛiyajña's çṛāddhakalpa* 26 Bl. 605 çl. 2458 ein bhāshyam von Varadarāja (s. oben p. 43. 56) 102 Bl. 3500 çl. A 723 *bhiṣusūtrabhāshyavārtika* (s. oben p. 156) von Bālakrishṇānanda. 759 *Baudhāyanagrihyapaddhati*. 275 *Baudhāyananaxatreshṭiprayoga* und *sūtre tritriyakhanda* und *sūtre pravara(n)apraçṇaḥ*. C 2474 *ādhāna* von Baudhāyana 42 Bl. 1100 çl. B 1 *mantrasamhitā*. 11 *mahopanishaddipikā* 6 Bl. 721 *munda* *kopanishad*, *tikā* zu Çankara's *Comm.* von Nārāyaṇabhāṭṭa. 761 *mānavasūtram* (s. oben p. 69. 80). 291 *mānavaçulvabhāshyam* von Çivadāsa. 763 *maitrāyaṇiçākhā*. 724 *maitryupanishaddipikā* von Çrirāmatirtha. 764 *maitrāvaruṇaçākhā*(!). C 905 *yajñatantrasūtram* 44 Bl. 700 çl. A 411 *yajñatantrasudhānidhi* von Sāyana. C 2472 *yajñapuraçcarāṇam* 18 Bl. 350 çl. 614 *Rāmatāpaniya* 35 Bl. 1100 çl. A 271 *Lāghavāyana*(!) *sūtrabhāshya* ohne Verfasser. B 14 *vajrasūci* 8 Bl. auch C 1416 auf 6 Bl. 110 çl. A 717 *vāmīyabhāshyam*(!) von Madātmanānda. C 1064 *viçvāmītrakalpaḥ*(!) 19 Bl. 340 çl. (und B 1 auf 77 Bl.). A 763 *çatapathiyānuvākasankhyā*(!) von Dāmodara. 764 *çāṇḍilyaçatasūtrabhāshyam*(!) von Svapneçvarācārya. C 2499 *çāunakaprapāṭhaka* 71 Bl. 1700 çl. 1014 *çrautanṛisinha-*

kârikâ 98 Bl. 900 çl. (A 177 *nṛsinhavâjapeyi* von Narasinha). A 734 *çrisamhitâyâm(!)rudrajâpyaḥ(!)*. 702 *çvetâçvataropanishadbhâshyam* von Çankara. 721 *çvetâçvataropanishadvivaranam* (oder *çvetâçvopan.*) von Vijnânâtman. 703 *Sanatsujâta vedântaḥ*. 716 *sarvopanishadarthânubhûtiprakâça* von Vidyâranyamuni. 763 *Sânkhyâyanabrâhmana*. B 12 *Sânkhyâyanasûtram*. A 27 *sâmavidhânabrâhmana* (s. oben p. 56. 60). C 2399 *sâmavidhânabhâshya* 61 Bl. 1500 çl. 2498 *sâmatantrabhâshya* (s. oben p. 48) 88 Bl. 2000 çl. 2503 *somasûtrapancavidhânânam* 13 Bl. 250 çl. B 15 *sundaratâpani* 21 Bl. A 758 *sûtradipika* von Madarudradatta. B 11 *svarûpopanishad* 14 Bl. 9 *Hariharabhâshyam* (zu Kâtyâyana). A 273 *hiranyakeçisûtram*.

Aus §. 23, den in Bengali geschriebenen Werken, entnehme ich A 406. 405. 408 das 4te, 6te, 7te Buch von Kirtivâsa's *Râmâyana* (gedruckt). 353 *cikitsâgrantha* (gedruckt). 546 *daçamaskandhabhâshâ* (Erklärung der zehn Gebote?); von Henarisârjantasâheba (Henri Sergeant?). 353 *bhûgola vrittânta* (gedruckt).

In §. 24 sind folgende gedruckte *khristadharma*pustakâni genannt: A 453 *Âineyid* (Aeneis) *prathamaparva* von Varjiliya Mâra (Virgilius Maro), in Bengalischrift. 395 *dâudagitabhâshâ* (Psalmen), desgl.: 258 *yeshûkhristavishayakamangalasamâcâra* von Mâti (Matthaeus). 367 *yeshûkhristasamgitadvitiyaparva* von Milsâheva. 353 *Nârdaceshtaraphildar* (?) von Ceshtaraphildar (? Chesterfield?), in Bengalischrift.

Aus §. 25 bemerke ich A 99 eine Hindusthâni-Uebersetzung der *Nṛsinhatâpani*. Ferner folgende Drucke A 357 *bhûgolavrittânta* von Bâlakrishna Gangâdhara. 115 *mahâbhârata-darpana* von Gopinâthakavi. 396 *râjaniti* von Gopinâthakavi. 454 *râmâyana* von Tulasidâsa. 341 *vrajavilâsa* von Vâvurâma. 374 *sabhâvilâsa* von Lallujilâla. — A. W.

2. *Kâryasamgraha*. A Sanskrit Anthology, being a collection of the best smaller poems in the Sanscrit language. By Dr. John Haeblerlin, member of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta. W. Thacker and Comp. 1847. 532 Seiten Text.

Wie reich und werthvoll dieses Werk ist, ergibt sich am

besten aus der folgenden Inhaltsangabe. Den Eingang macht der vielbesprochene schlechte Vers: *Dhanvantari-Xapanakâ-'marasinha-Çanku-Vetālabhatta* (cf. nr. 53) - *Ghatakarpara-Kālidāsah* | *khyāto Varāhamihro nripateh sabhāyām ratnāni vai Vararucir nava Vikramasya* || Es folgen dann 35 Strophen aus verschiedenen Dichtern, die je für die 9, 5, 6, 7 und 8 *ratnāni* aller Verse gelten; 6, *Kālidāsa's Çrutabodha* in 41 Strophen, deren Text mannichfach von dem durch Brockhaus herausgegebenen abweicht (v. 2 bei Br. ist zu lesen *vikalpena*). 7, desselben *Çringāratilakam* *) in 21 vv. (v. 13, 19, 21 bei Gildemeister fehlen hier); 8, sein *Meghadūta* in 118 vv. (113 bei Gildem.); 9, sein *Ritusamhāra*; 10, *Jayadeva's Gitagovinda*; 11, der erste *ullāsa* des *Nalodaya*; 12, des *Ghatakarparakavi* (cf. nr. 46) *yamakāvya*; 13, *Amaruçatakam*; 14—16, die drei *çataka* des *Bhartrihari* **); 17, das *sūryaçatakam* (handschriftlich in B 17 auf 21 Bl. mit Comm. auf 35 Bl. in Bengali) des *Mayūrabhatta*, welches in *raçmivarnanam* 1—43, *açvavarnanā* — 49, *sārathiv.* — 72 und *mandalav.* — 101 zerfällt; 18 das *drish-tāntaçatakam* des *Kusumadeva* (handschriftlich in B 17 auf 4 Bl.); 19, die *Caurapancāṣikā*, welche am Schluss *mahākavisundarakṛitam* (!) *vidyāyā rūpaganavarnanam* heisst; der Text stimmt im Allgemeinen zu der Bohlenschen Ausgabe, nicht zu dem von Ariel im *Journal asiatique* 1848 XI, 469 ff. edirten *Bilhanacaritram* ***). Es folgt 20, 21 das *pūrvam* und das *uttaram cātakāshṭakam*, wovon schon Ewald in der *Z. für die K.* des M. IV, 366 ff. nach einer inkorrekten Tübinger Handschrift zehn Verse mitgeteilt hat; darauf 22, ein *bhramarāshṭakam*, acht Verse von der Biene; 23, ein *vānary-ashtakam*, acht Gno-

*) Ein *vrihatçringāratilakam* von Rudra existirt handschriftlich A 660.

**) Ich bedaure, dass ich diese neue Ausgabe des *Bhartrihari* nicht habe zu meinen „*Variae lectiones ad Bohlensii editionem Bhartriharis sententiarum*“, Berlin 1850, bei Dümmler“ benutzen können. Ich habe Dr. Häberlin's Buch erst Anfang Juli erhalten, als jene schon ausgegeben waren.

*) Auch das *Bilhanacaritram* scheint in verschiedener Form zu existiren; bei Ariel hat es 118 Verse und die mit *adyāpi* beginnenden Strophen sind v. 69—115; dagegen existirt in Oxford Bodl. Walk. 209a (s. *Z. d. D. M. G.* II, 343) ein *candrakālāsaktavihāṇakāvya* in 176 Stanzen, wo die mit *adyāpi* beginnenden Strophen v. 86—137 stehen. Der Gegenstand hat wohl verschiedene Dichter zur Bearbeitung angelockt.

men, die eine Aeßliu gesprochen, desgl. 24, ein *vānarāṣṭakam*, acht Gnomen eines Affen; 25, Çankara's *Ānandalahari* in 103 vv. (s. Gildemeister bibl. sanscr.) und 26, desselben Mohamudgara, 17 vv. Hierauf folgt 27, çrīdharmadāsa's *vidagdhamukhamandanam* in vier paricheda (handschriftlich A 660 mit einer *tikā* von Tārācandra: auch in Oxford Wils. 39 auf 13 Bl. und 301 auf 19 Bl.); v. 9—18 des ersten Abschnittes geben den Inhalt des Ganzen an: er handelt von Räthseln, Wortspielen, künstlichen und aus verschiedenen Sprachen gemischten Versen, wie dies Yates in seiner Ausgabe des *Nalodaya* p. 230—64, zum Theil wohl aus diesem Werkchen selbst, dargestellt hat. Es folgt 28, das *Cānakyāçatakam* *), 110 vv., übersetzt von Galanos in dem *Προδρομος*. 29, der Uddhavasamdeça, 131 vv., ganz nach Art des Meghadūta, im selben Metrum, offenbar (wie die folgenden Gedichte) eine Nachbildung desselben, Krishna beauftragt den Uddhava mit Grüßen an die Rādhā. 30, der Uddhavadūta 141 vv. (handschriftlich C 2440 auf 13 Bl. 350 gl.!) von çrīmādhavakavindrabbattācārya aus Tālitana-gara: die von Uddhava an die Rādhā überbrachte Botschaft. 31, *hansadūta* 142 vv. (C 301 handschriftlich eine *hansadūtatikā*) von Çrīrūpagosvāmin. Botschaft der Rādhā an Krishna durch einen hansa. 32, *padāṅkadūta* 46 vv. (handschriftlich A 171) von Çrīkrishna (Çāka 1416). Eine gopī, von Krishna verlassen, sieht am Gestade der Yamunā dessen Fusstapfen, und trägt demselben ihre Botschaft an ihn auf. 33, *çāntiçatakam* in vier paricheda von Çrīçihlana, worin sich ziemlich viel Verse finden, die sonst dem Bhartrihari zugehören. 34, *vrindāvanaçatakam* 126 vv. Verherrlichung von Krishna's Hain. 35, *vrindāvanayamakam* 51 vv. (gereimt), von Mānānka, handschriftlich A 659 (wo aber der Autor Mālānka heisst) nebst Comm. von Çāntasūri. 36, *Rāmakrishnavilomakāvya*m 38 vv. von Çridaivajnapanditasūryakavi (handschriftlich A 657, mit Commentar Oxf. Walk 129d.), jeder Vers kann sowohl rückwärts wie vorwärts gelesen werden; die zweite Hälfte des Verses beginnt mit dem letzten und endigt mit dem ersten axara der ersten Hälfte. 37,

*) handschriftlich in A 168. 661 der *cānakyasārasamgraha* und 168 *cānakyakusumam* von Rāmamohana. C 1960 *vrihaccānakyam* 14 Bl. 125 gl.

Acht Verse an die Gangâ von Satyajñânânandatirtha. 38, Hymnus an die Mazikarnikâ (ein tirtha in Benares) von Gangâdhara 17 vv. 39, Hymnus auf die heilige Stadt Kâçi von Satyajñânânandatirtha, Schüler des Râmakrishnatirtha (handschriftlich A. 656). 40, mahâpadyam von Kâlidâsa 11 vv.: Anekdote vom Hofe des Bhojarâja,^{*)} an dem er mit dem kavi Çancara zusammen lebte. 41—44 folgen vier dem Çankara zugeschriebene Gedichte. 41, sâdhanapancakam, Regeln für die praçânti, in der 3 p. Imper. Pass. 42, yatipancakam desgl., gereimt, mit dem Refrain kaupinavantaḥ khalu bhâgyavantaḥ. 43, âtmabodha 67 vv., übersetzt von Taylor: ward seit lange von Nêve herauszugeben versprochen (handschriftlich A. 711 mit fikâ. Chamb. 318. 797). 44, aparâdhabhajanastotram 17 vv. Hymnus an Çiva. 45, nitiratnam von Vararuci 15 vv. 46, nitisâram von Ghatakarpâra 21 vv. 48, çringârarasâstakam von Kâlidâsa. 49, vedasâraçivastava von Çankara 11 vv. 50, mukundamâlâ von Çrikulaçekhara râjan. Gebet an Krishna 22 vv. 51, Vrajavihârakâvyam von Çridharasvâmin. Preis des Krishna. 52, gunaratnam von Bhavabhûti 13 vv. 53, nitipradîpa von Vetâlabhatta 16 vv. 54, padyasamgraha von Çrikavibhatta.

Der Text ist durchgängig genau und korrekt gedruckt und finden sich verhältnismäßig nur wenige sinnstörende Druckfehler, wie z. B. p. 427, 3 sprihayâ lavas für sprihayâlavas und Zeile 5 bhixâ çaktubhir für bhixâçaktubhir. A. W.

3. *Bibliotheca Indica*. A collection of Oriental Works. published under the Patronage of the Hon. court of Directors of the East India Company and the superintendence of the Asiatic Society of Bengal. Edited by Dr. E. Roer. Calcutta 1848 nr. 1—12. 1849 nr. 1, 2.

Gleichzeitig mit der Anthologie des Dr. Häberlin gelangten Anfang Juli d. J. durch die Güte der asiatischen Gesellschaft von Bengalen auch die langersehten ersten vierzehn Nro's. der *Bibliotheca Indica*, jener großartigen Zeitschrift für indische

*) „Dein Ruhm, o König, strahlt wie der Zahn des samnyâsin“ lautet es in dem Verse des Kâlidâsa: offenbar ist dieser samnyâsin kein anderer als Buddha.

Texte, von der monatlich ein Heft zu sechs Bogen erscheint, nach Berlin. Die ersten vier Hefte enthalten den Text und die englische Uebersetzung der beiden ersten Adhyâya der *Rik-Samhitâ* ohne Accente, nebst Sâyana's Commentar und mit Vorausschickung der betreffenden beiden Stellen der *Anukramani*. Die nächst folgenden neun Hefte dagegen umfassen the *Brihad-Âranyaka-Upanishad* (*Kânvaçâkhâ*) with the commentary of Çankara Âcârya, and the gloss of Ânandagiri, in drei verschiedenen Devanâgarischriften, bis zu IV, 4, 6 (resp. VI, 4, 6); zur Vollendung des Ganzen fehlt also noch ein Drittel (das inzwischen jedenfalls schon gedruckt sein wird). An english translation of the Text and commentary will be given in one or two numbers after the completion of the text. Die Accente sind dem Text nicht beigefügt, auch fehlt leider auf den einzelnen Seiten die Angabe des Adhyâya (resp. Prapâthaka) und Brâhmana, was die Benutzung *sehr* schwierig macht. Im zweiten Hefte des zweiten Jahrganges beginnt die *Chândogya-Upanishad*, ebenfalls mit Çankara's Commentar und Ânandagiri's Glosse dazu; es schliesst in der dreizehnten *kandikâ* des ersten (resp. dritten) Buches, so dass das Ganze circa 9—10 Hefte einnehmen wird. Zu der oben p. 255. 256 erzählten Legende *) bemerke ich, dass

*) Die Lehre übrigens, dass man, um sein Leben zu fristen, auch Unreines essen dürfe, wird besonders nachdrücklich in einem ähnlichen *itihâsa* MBh. XII, 5330—420 von Viçvâmitra hervorgehoben, als er von Hunger gequält einen Hundeschinken aus der Hütte eines *Cân-dâla* stehlen will und dabei von diesem abgefasst wird. Er beruft sich dabei auf Agastya, der auch den *Vâtâpi* aus Hunger gefressen habe (5389). Nach Râmây. III, 16 Gorr. that dies Agastya aber nicht aus Hunger, sondern um dem verderblichen Treiben des *Vâtâpi* Einhalt zu thun. Der Asura *Ilvala* nämlich, dessen Bruder, pflegte den *Vâtâpi* zu schlachten, ihn dann als *mesha* zuzurichten, und dann die *Brâhmana* damit zu speisen; wenn diese fertig waren, rief er: „*Vâtâpi*, komm heraus!“, der spaltete die Bäuche der *Brâhmana*, und sie frassen dann beide die Leichen. Agastya nun verspeiste den *Vâtâpi* auch, verbrannte aber dann den *Ilvala* durch seinen Zornesblick, ehe derselbe noch das verhängnissvolle Wort aussprechen konnte. Dieser Sage scheint eines Theils die Erinnerung an menschenfressende Einwohner des Dekhans, andern Theils aber auch die natürliche Wirkung des Somatrankes, wenn er nicht ordnungsgemäss zubereitet ist, das Erbrechen nämlich, zu Grunde zu liegen. *Vâtâpi* nämlich (= Genosse des Windes, stürmisch, feurig) ist im *Rik* ein Beiwort des Somatrankes, so II, 66, 8—10, ebenso wie das gleichbedeutende *vâtâpya* I, 121, 8 (s. Benfey im Glossar

matacihateshu wirklich die richtige Lesart ist: *ibhya* wird von Çankara nicht als nomen proprium gefasst, sondern als *içvaro hastyâroho vâ*: p. 256, 21 ist ferner *açanayâma vâ iti* zu lesen. — Der Druck sämtlicher Hefte ist sehr korrekt. Wir sehen verlangend den folgenden Heften entgegen und begrüßen die Bibliotheca Indica als eine reiche Fundgrube für die Indischen Studien, wie dies auch Lassen in den Schlussworten der Z. für die K. des M. VII, 384—6 gethan hat. Die Herausgabe des schwarzen Yajus ist leider aus Mangel an Mspten in Stocken gerathen, wie dies der folgende Brief des Dr. Roer zeigt; hoffen wir, dass dieses Hinderniss sich bald heben möge.

A. W.

4) Aus einem Briefe von Dr. E. Roer in Calcutta.

— Die Preise, welche Herr König (in Bonn) für die aus Calcutta erhaltenen Bücher ansetzt, sind in der That unerschwinglich. Die Summe von 400 Thlr. für den Çabdakalpadruma *) und ebenso die von 70 Thlr. für die 18 Rechtsbücher ist ungeheuer; der Preis des letztern ist hier 18 Gulden; Râdhâkânta's Lexikon ist, wie Sie wissen, nicht im Buchhandel, doch werden zuweilen Exemplare dieses Werkes im Bazar zu 70 — 90 Gulden angeboten. Ich füge Ihnen folgende Liste der von der Asiatischen Gesellschaft verlegten Bücher nebst den früheren und den jetzigen bedeutend herabgesetzten Preisen derselben bei: Mahâbhârata nebst Index früher 46, jetzt 36 Rupien **) (König 44 Thlr.) — Naishadhacaritam fr. 6, j. 4 R. (König 4½ Thlr.). — Suçruta 2 voll. 368 und 562 pp. fr. 8, j. 6 R. — Harivaṇṇa 563 pp. fr. 5, j. 4 R. (König 8 Thlr.). — Râjataranginî fr. 5, j. 4 R. (König 6½ Thlr.). — Fatawe Alamgiri 6 voll. 4to. 48 R. Inâyâ 3 voll. 4to. 24 R. — Khazunat ul ilm 694 pp. fr. 8, j. 4 R. — Jawame

zum Sâmaveda s. v.): den Ilvala freilich weiss ich nicht zu erklären. Auf das Erbrechen nach dem nicht ordnungsgemässen oder zu starken Genusse des Somatrankes bezieht sich jedenfalls auch die Vâjas. S. spec. II, 16 mitgetheilte Sage über die Entstehung des Sautrâmanîopfers.

*) Herr König hat sich denn doch auch mit der Zeit eines Bessern besonnen, und den Çabdakalpadruma nebst einigen Sanskrit-Mspten, (worunter ein Codex des Râmâyana) an die Berliner Bibliothek für 350 Thlr. abgegeben; die ursprüngliche Forderung war 850 Thlr.!

Anm. d. Herausg.

**) Die Rupie zu ¾ Thlr. Die Preise des Herrn König habe ich seinem letzten Circular entnommen.

Anm. d. Herausg.

ul ilm ul Riāzī 168 pp. mit 11 Tafeln fr. 4, j. 2½ R. — Anisul Mosharnahin 541 pp. fr. 5, j. 3 R. — Sharaza ul islam 641 pp. fr. 8, j. 5 R. — Istallahat e Sufia 168 pp. fr. 5, j. 2 R. — Tarikh e Nadiri 386 pp. fr. 8, j. 4 R. — Tibetan grammar 256 pp. fr. 8, j. 6 R. — Tibetan Dictionary 373 pp. fr. 10, j. 2 R.(!). Es wäre zur Beförderung der Wissenschaft allerdings sehr zu wünschen, dass ein leichter Verkehr zwischen Calcutta und Deutschland Statt fände, und aus Liebe zum Studium des indischen Alterthums würde ich gern die Mühe übernehmen, Bücher direct nach Deutschland zu befördern, wozu jetzt nach Aufhebung der Navigations-Acte sich weit mehr Gelegenheiten als früher darbieten, wenn mir nur eine Summe dazu bei einem Hause in Calcutta zur Verfügung gestellt wird. Ich glaube, Wattenbach Heilycer(?) und Co., ein deutsches Haus in Calcutta und Liverpool, würden dies übernehmen *). — Es thut mir Leid zu hören, dass Sie noch kein Exemplar der Bibliotheca Indica gesehen haben. Die ersten 12 Hefte sind, gleichzeitig mit einer Sendung von Büchern an Herrn König, schon lange für Sie an Allan und Co. in London abgegangen. Ich habe der Asiatischen Gesellschaft vorgeschlagen, die Bibl. Ind. an die Gelehrten und Gesellschaften, welche die ersten 12 Hefte erhielten, regelmässig alle drei Monate, und ausserdem monatlich mit der Ueberlandpost 25 Exemplare an Allan und Co. zum Verkauf zu schicken, damit wenigstens einige Exemplare in Europa immer zu haben sind. — Ihre freundschaftlichen Bemühungen bei den Gesellschaften zu Bombay und Madras, für mich Mspte des schwarzen Yajus zu erwirken, sind leider ohne Erfolg geblieben. Meine Sammlungen für die Sanhitā desselben sind daher bis jetzt sehr unbedeutend. Ausser einer Abschrift des Textes habe ich noch Nichts erhalten können und ist es natürlich unthunlich diesen ohne Hilfe eines Commentars herauszugeben. Es giebt Commentare in Benares im Besitze von Pandits, diese sind aber noch von der alten Schule und wollen ihre heiligen Schriften weder

*) Es macht mir besondere Freude anzeigen zu können, dass von diesem gütigen Anerbieten des Herrn Dr. Roer auch Gebrauch gemacht werden wird, und die Dümmler'sche Buchhandlung in Berlin entschlossen ist, fortab regelmässige direkte Verbindung mit Indien zu eröffnen.

Anm. des Herausg.

verkaufen noch abschreiben lassen *). Dagegen habe ich zwei gute Mspte des Brâhmana, zwar auch ohne Commentar, doch kann man den Sinn auch ohne Comm. gut verstehen, und ich werde also dasselbe wohl vor der Sanhitâ müssen drucken lassen. — Ihrer Zeitschrift wünsche ich besten Erfolg: ich muss aufrichtig bekennen, es erregt ebenso mein Erstaunen wie meine Freude, dass nach so vielen trüben politischen Erfahrungen noch so viel Sinn für Wissenschaft in Deutschland lebendig ist, um eine solche Zeitschrift möglich zu machen **). — Dr. Ballentyne in Benares arbeitet tüchtig fort für die Nyâya. Er hat eine Reihe kleiner Schriften theils erklärenden theils polemischen Inhalts herausgegeben; ihre Titel sind 1) on the Nyâya system of philosophy; 2) on the argumentative portion of the Nyâya-philosophy; 3) the tarkasamgraha. Text and english translation; 4) the Ajax Pratnavidyâlayensis(?). A tragedy (gegen einen im Benares Magazin erschienenen Brief: on the nyâya-and mimânsâ-Schools and H. T. Colebrooke); 5) the Pandits and their manner of teaching; 6) on the drift of the Sâṅkhya-philosophy. — Ich mache Sie bei dieser Gelegenheit aufmerksam auf das Benares Magazine, eine Zeitschrift vermischten Inhalts, in welcher einige vortreffliche Aufsätze über indisches Alterthum erschienen sind; im Theologischen hat dies Journal übrigens ganz die high-church-Richtung. — Die Tattvabodhini sabhâ hat angefangen die Pancadaşi von Bhârâtîrîtha und Vidyâranyamuniçvara mit dem Commentar von Râmakrishna und einer bengalischen Paraphrase desselben herauszugeben. Gegen 100 Seiten dieses Werkes sind schon erschienen, und jeden Monat sollen 4—5 Bogen gedruckt werden; es giebt eine sehr gute und klare Entwicklung der Vedânta. — Mr. Muir hat ein Werk in Çloka herausgegeben unter dem Titel çripaulacaritram, mit einer englischen Uebersetzung. — Die Baptist Missionaries of Calcutta haben herausgegeben: the

*) Prof. Spiegel schreibt mir, dass, wie er gehört habe, ein Aufsatz von Freiderich (journ. of the Indian Archipelago February 1849 über Bali) die Notiz enthalte, dass man auf Bali die Veda und verschiedene andere indische Werke in der Grundsprache besitze.

Anm. d. Herausg.

**) Ich wünsche auch von ganzer Seele, dass sie sich halten möge! hundert Exemplare decken zwar schon die Kosten, aber sie wollen sich noch immer nicht recht zusammenfinden! Anm. d. Herausg.

holy bible in the Sanscrit language Vol. I (Pentateuch u. Josua). — Der zweite Theil der Kādambari ist ebenfalls gedruckt: ich habe an Prof. Lassen ein Exemplar geschickt — Das erste Heft meiner Uebersetzung des Vrihad-Āraṇyaka ist erschienen und bald wird auch meine Uebersetzung des bhāṣhāparicheda folgen.

Calcutta, den 3. Mai 1850.



Zusätze, Verbesserungen und Nachträge zum ersten Bande der Indischen Studien.

Zu den Lehren der Mādhyamika und Yogācāra p. 2. ist zu vgl. Vedāntasāra Comm. p. 95. 99. — p. 3, 4 körperlose. — p. 10, 5 Wurfspiess. — Ueber den Schluss des Prasthānabhedha hat mir Prof. Stenzler folgende Mittheilung gemacht: „Man muss vor allen Dingen ins Auge fassen, dass der Grundgedanke des ganzen Aufsatzes gleich zu Anfang ausgesprochen ist „alle Wissenschaften haben nur die Gottheit als letztes Ziel (tātparyam): ferner darf man nicht vergessen, dass Madhusūdana den Zweck seines Aufsatzes (p. 14 oben) folgendermaassen ausgesprochen hat, „hier sollen nur diejenigen verschiedenen Wege gezeigt werden, welche entweder unmittelbar oder mittelbar zur Erreichung des höchsten Zweckes der Menschheit dienen und sich auf die Veda stützen“ (das Wort prasthāna ist unpassend durch Grundlage übersetzt. Es heisst hier, wie auch sonst der Weg, auf welchem man zu dem Ziele tātparya, gelangt). Nachdem nun Madh. alle einzelnen Wissenschaften aufgezählt hat, knüpft er am Schlusse wieder an die beiden oben angeführten Gedanken an und sagt: „So sind nun die verschiedenen Wege gezeigt worden. Fasst man sie alle zusammen, so giebt es nur drei verschiedene Wege: 1) die Annahme eines Anfangs, 2) die Annahme eines Reifwerdens, einer allmäligen Entwicklung, 3) die Annahme einer Entfaltung.“ Diese drei Wege charakterisirt er nun so: — „Diejenigen, welche einen Anfang statuiren, gehen von den Atomen aus, welche sich mit einander verbinden,

so dass allmählig die Welt daraus entsteht. Die Welt als Wirkung (kārya) ist also ursprünglich noch gar nicht da, sondern entsteht erst durch die Thätigkeit der wirkenden Kräfte. — Diejenigen, welche ein Reifwerden annehmen, gehen von einer Ursubstanz (pradhāna) aus, welche die drei Eigenschaften (sattva, rajas, tamas) an sich hat, und sich nun allmählig entwickelt, reif wird (parinamate) in der Form der Welt. Nach dieser Ansicht ist die Welt auch schon zu Anfang der Idee nach (sūxmarūpena in feiner Gestalt) vorhanden und tritt durch die Thätigkeit der wirkenden Ursachen nur erst in die Anschauung. — Diejenigen endlich, welche eine Entfaltung (vivarta) annehmen, gehen aus von dem leuchtenden, seligen, einigen Gotte, welcher sich durch eine mâyâ (Täuschung) blos zum Scheine als Welt gestaltet." So hat also Madh. alle die verschiedenen Richtungen der Wissenschaften zunächst auf drei zurückgeführt, aber auch diese drei fasst er wieder in eine höhere Einheit zusammen in dem nun folgenden Schlusssatze: diesen nun fasse ich so auf: „Alle Weisen, welche die Gründer dieser verschiedenen wissenschaftlichen Wege sind, haben indem sie zuletzt sämmtlich auf eine Entfaltung hinauskommen (paryavāsana) die Aufstellung eines einigen, höchsten Herrschers als letztes Ziel" — also, der Gedanke einer Entfaltung des höchsten Wesens liegt auch den beiden andern Ansichten zu Grunde, welche einen Anfang und ein Reifwerden statuiren. Nun folgt der Grund, weshalb sie andre Wege eingeschlagen haben: „Einen Irrthum kann man bei jenen Weisen nicht annehmen, weil sie allwissend sind. Da sie aber überzeugt sind, dass Menschen, welche an den sinnlichen Gegenständen haften, nicht auch so durch blossen Zufall (âpâtatas)*) zu dem höchsten Zwecke der Menschheit gelangen können, so haben sie um solchen Menschen von Atheismus abzuhalten, verschiedene Arten der Betrachtung aufgestellt. Die Menschen aber, welche das letzte Ziel (die eigentliche Absicht) jener Weisen nicht begreifen, und wol selbst etwas den Vedas Widersprechendes als ihr letztes Ziel ansehen, nehmen ihre blossen Lehrsätze als gültig

*) aber âpâtatas heisst „alsbald, ohne Weiteres" so Vedāntas. p. 1. (Wind. Çank. p. 100), wo es der Comm. p. 13 durch avicāreṇedam paryavadhāraṇam antareṇa erklärt, s. auch ebend. p. 25. u. 26.

Anm. des Herausg.

an und gehen so auf verschiedenen Wegen" — also, die Verschiedenheit des Lehrsystems (matam) der einzelnen Weisen hat ihren Grund in einer Accommodation derselben an die verschiedenen Naturen der Menschen. Der hinter den Lehrsystemen verborgen liegende letzte Zweck (tâtparyam) ist aber bei allen Weisen derselbe, nämlich die Existenz eines höchsten Gottes (cf. Windischmann Çankara p. 141). Nachdem nun Madh. auf diese Weise den Grundgedanken seines Aufsatzes, dass alle Wissenschaften nur die Gottheit als letztes Ziel haben, bewiesen, schliesst er mit den Worten: „so ist alles tadellos" d. i. wenn man die verschiedenen Wissenschaften und philosophischen Systeme auf diese Weise betrachtet, so kann man sehr wohl annehmen, dass sie alle den einen, oben ausgesprochenen Zweck haben und also trotz ihrer Verschiedenheit, doch alle als orthodox gelten können." — p. 14, 13 bhâtâtâh. — p. 31. Tândya wird im MBhâr. mehrfach als Rishi genannt, so II, 293. XII, 8900. 10761. 10875. 12758., ebenso auch Tândi XII, 8900. — p. 33, 10 hinâ vâ. — p. 34 zur plaxajâtâ Sarasvati s. Lassen Indien I, 734. zu arma Pân. VI, 2, 90, 91. — p. 43 hat man etwa mit Maçaka das Μασσακα des Arrian in Verbindung zu bringen? Lassen I, 422. II, 129, 130. — p. 44, 22. In Ch. 96 fehlen. — p. 45, 6 wo im Comm. zu VIII, 1, 4, 9 als nach Pân. IV, 1, 137 gebildet bezeichnet. — p. 46, 22 und pushpa I, 3, 2, 4, 6. Der Text. — zu p. 47, 5 v. u. Im Aitar. Br. V, 3 wird die Ansicht des Lângalâyana Maudgalya citirt. — p. 58, 1, 2 dazu Chamb. 221. — zu p. 58, 19 Vâsishtha ist nicht als Verfasser des smritiçâstra aufzufassen, sondern als Drâhyâyana s. p. 53 — p. 59, 7 so III, 12 Vako Dâlbhya. — p. 60, 20—22 - çâstram. — p. 61, 5 Sâtyamugrâh. — p. 62, 13 Vâj. S. 13, 3 *) — p. 70, 18 nichts als die Kâthaka-Upan. — p. 80, 14—17 Copie von Mahâdeva's Prayogavaijayanti, dem (besonders — 912 sehr oft erwähnten) Commentare zu dem Kalpasûtra. — p. 89, 9 zur Arundhati siehe Comm. zu Vrih. Ar. V, 5, 27. M. — p. 99. Pânini nennt noch ein anderes naxatram, Sidhya nämlich (III, 1, 106), welches nach Wilson s. v. ein dritter Name des Tishya oder Pushya (ebenfalls Pân. III. 1, 106 genannt) ist. — p. 132, 22. v. d. ob. Z. — p. 146 über die saula bhâni brâhmanâni siehe Lassen Indien

I, Anhang p. XV. not. Roth zur Lit. p. 27. — p. 147 zu den *nârâçansya h* siehe Sâyana in der Einleitung zum *Rik* p. 23 ed. Müller. — p. 155. zu *bhix* vergl. noch *bhixu* P. IV. 2, 168. *bhixâka* IV, 2, 155. *bhaixacaryam* *Mundak* p. 119: zu *nrit* vergl. *nrîttamgîtam Çatap.* III, 2, 4, 6. *nrityagîte Kâth.* p. 102.: zum *çailûsha* s. *Râm.* II. 30, 8 Gorr. — p. 173, 18. *Devarâta* verstanden sein, etwa. — p. 174, 5 v. u. der von *Âçni* belehrt ward. — Zu p. 174. 175. Lassen I., Anh. XIV. not. hat drei sehr bedeutende Stellen über Janaka aus MBh. XII. nicht angeführt, nämlich 7881—983. 11840—51 seine Belehrung durch den *bhixu Pançaçikha Kâpileya* (s. oben p. 433) und desgl. 11544—836 durch *Yâjnavalkya*, der ihn systematisch über *Sânkhya* und *Yoga* unterrichtet. Als *Yâjnavalkya* fort war, übergab J. sein Reich an seinen Sohn, ward *yati* (11821) und Lehrer des *Bhishma* (11833), schor sich und trug roth-gelbe (*kashâya*) Kleider (566. 11888) [wie die Buddhisten es thun, die ja eben ursprünglich wol nichts waren, als *saṃnyâsin* (s. oben p. 474 not.), resp. *bhixu* und Anhänger der *Sânkhya*lehre]. Auch die Verbrennung *Mithilâ's* vor seinem Auge vermochte den Janaka nicht in seiner Ruhe und Gelassenheit zu stören, und dem ihn fragenden *Mândavya* erklärte er XII, 6641 7981. 9917: „ich bin erst unendlich reich, seit ich nichts habe, im brennenden *Mithilâ* verbrennt mir nichts.“ — p. 178. Im MBh. XII, 8000 heisst der *Videhakönig Nimin*, es sind also *Namin*, *Nâmin*, *Nimin*, *Nimi* wol jedenfalls nur verschiedene Formen eines und desselben Namens. Die betreffende Stelle des MBh. XII, 8589—610 ist übrigens der vielen Sagen wegen, die sie anführt, besonders interessant. — p. 183, 8 v. u. *ambayâh*. — p. 195 steht die Sage vom *Manu* und seinem Stier, etwa in Verbindung mit der parsischen Sage vom *Monde* und Stier (*Bundehesch* p. 66. *Zend. Av.* II, 88. 89. 110 Kleuker)? — p. 199, 1. 2. *Sudyumna* heisst MBh. XII, 666—97 ein König, der die Rechtspflege ohne Ansehen der Person übte, spec. in einem Streite zwischen *Çankha* und *Likhita*, und dadurch *prâptavân paramâm siddhim*. — p. 102, 31. *Benfey* hat noch ganz kürzlich (*Gött. gel. Anz.* 1850 p. 1007) *Lassen's* (II. 501) irrthümlichen Beweis, dass man „aus dem bei *Pânini* vorkommenden *kâkolûkika* in Verbindung mit dem

Namen des dritten Buches des *Pancatantra kâkolûkiya* auf das Vorhandensein einer schriftlichen Darstellung von Fabeln in einem derartigen Rahmen schon vor Pânini's Zeit schliessen könne". wiederholt, während das angeführte Beispiel gar nicht von Pânini, sondern von dessen Scholiasten beigebracht wird. Es ist dies bei Benfey um so tadelnswerther, als ich mittlerweile schon, oben p. 155, das richtige Verhältniss dargestellt hatte. Pânini's Regel selbst scheint mir allerdings auch für das Bestehen von Fabeln zu seiner Zeit zu sprechen, aber man soll sich nur nicht dafür auf die Beispiele seines Scholiasten berufen! Wir haben so schon Dunkel genug in der indischen Literaturgeschichte, lasst uns dasselbe wenigstens nicht noch durch eigene Unachtsamkeit vergrössern! — p. 203. Dass Indrota Çaunaka für den Pârixit Janamejaya, um ihn von einer abuddhipûrvâ brahmahatyâ zu erlösen, das Pferdeopfer vâjimedha gebracht habe, wird auch MBh. XII, 5595—673 von Bhishma dem Yudhishthira erzählt. Von Janamejaya ferner berichtet Dhritarâshtra dem Duryodhana XII. 4567, dass derselbe in drei Tagen die Erde erworben habe: und nach 8598 erreichte er, brâhmanârthe çarîram parityajya, lokam uttamam. — Zu p. 204. Nârada (Wasser-spendend) scheint mir wie Parvata ursprünglich die Wolke zu bezeichnen. Die Wolken und Nebel sind die Vermittler zwischen Himmel und Erde, den Göttern und den Menschen, sie können sowohl als böse wie als gute Geister gelten, als Daitya wie als Gandharva und Apsaras. Die Daitya blasen die schrille Sturmespfeife (vâna), die Gandharva spielen die liebliche Sphärenmusik der vizâ (nur im Kampfe gebrauchen beide die menschliche Kampfmuschel). Die Reihen der Gandharva schliessen, wenn das Wort auch ursprünglich nur Sonne und Sterne allein bezeichnet hat (oder ist etwa diese Bedeutung erst die secundäre?), jedenfalls allmählig eine immer grössere Zahl lieblicher Luft- oder Himmels-Erscheinungen in sich ein. — p. 211, 26. Mâtsya erscheint als Rishi MBh. XII, 10875. — p. 258 das Verbot, eine bestimmte Lehre Beliebigen mitzutheilen, findet sich auch im MBh. XII, 8966—70. 11499—505 fast in gleichen Worten, yady apy asya mahim dadyâd ratnapûrnâm imâm narañ. — p. 261, 7 v. u. viatoribus. — p. 265 Ein Bei-

spiel der Seelenwanderung findet sich MBh. XII, 4086, wo ein böser König als gomāyu erscheint. — Die vier Hauptsünden finden sich ebenso aufgezählt MBh. XII, 5969 surāpo 'sammatādāyī bhrūnahā gurutalpagaḥ. — p. 267, 6 zu ekāyana s. MBh. XII, 7872. — p. 269, 2 s. MBh. XII, 7873. — p. 269, 5 v. u. aber MBh. XII, 3691 caitryām vā mārgaṣirshyām vā senāyogaḥ pra-casyate. — p. 270, 14 s. Vāj. S. 15, 50. — p. 274, 21 s. MBh. XII, 11134 tārāṇm pātanam dṛiṣṭvā naxatrāṇām ca paryayam. — p. 275, 7 ob Čaulkāyani? — Zu p. 275, note 2. Cf. Pūrṇa Maitrāyanīputra bei Burnouf Bouddhisme 448. 479. Es erscheinen überhaupt bei Burnouf mehrere Buddhisten mit Namen, die sonst dem Yajus angehören, so Kaundīnya (s. oben p. 441 not.) 156, 530. Āgniveçyāyana 456. 457. Die Vātsīputriya 445. 539. 570 (Poley Vrih. Ar. p. 98. Lassen Z. f. d. K. des M. IV, 492). Ferner drei Kātyāyana 1) der çūdra und Heilige 440. 2) der Kakuda, Feind Buddha's 162 (ist Kakuda vielleicht identisch mit Kabandhin? s. oben p. 441). 3) der Kātyāyanīputra 447. Das Çatarudriyam ist angeblich gegen Buddha gerichtet 568. — p. 284, 2 s. MBh. XII, 3410 agnitretā. 6001 tretāgnihoṭram. — Zu p. 286. Mahidhara citirt zu Vāj. S. 17, 179 den Vers der Mundakop. über die 7 Zungen des Feuers mit folgenden Varianten: vilohitā cāpi sadhūmavarnā. — p. 293, 10 v. u. Medhātithi heisst auch Gautama MBh. XII, 9484. 525. — p. 316, 7. Einer Mittheilung Prof. Spiegels nach ist Rāmañña nicht Ceylon, sondern Siam oder Arrakan. Spiegel wird in der Z. der D. M. G. bei Gelegenheit einer Uebersetzung von Mahāvansa Cap. LXXII. (Zug des Königs Parakkamabāhu nach Rāmañña und Kāmboja) darauf zurückkommen. — p. 339 not. Zu vergl. ist auch sthūrikā vache sterile Manu 8, 325 Loiseleur p. 480. — p. 384. der Bundehesch kennt einen Daemon Aṣvaçiras s. bei Kleuker p. 69. — p. 429 v. 10 wird auch von Madhusūdana-Sarasvatī zu Bhagav. G. 3, 27 aus der çṛuti citirt, s. darüber und über die māyā überhaupt Lassen in der zweiten Ausgabe der Bhagav. G. p. XXIV. XXV. Madhusūdana's ebend. angeführte Auffassung des Wortes anya in der praegnanten Bedeutung von dvaita und resp. jivātman beruht auf Stellen wie Çvetāçv. IV, 5 (wo es Anqu. freilich durch paramātman übersetzt!). IV, 9. V, 1. VI, 4. 6. — zu p. 430. Wenn auch Agni, unter dessen Beinamen sich der Name *kapila* „rothbraun“ findet, dieses Beinamens wegen mit dem Sāṅkhya-lehrer Kapila identificirt wird, so ist dieser Irrthum offenbar nur aus der Gleichheit der Namen hervorgegangen; über Kapila s. übrigens noch Lassen a. a. O. p. 261. — p. 432 den *Vṛishni*, also den Einwohnern von Mathurā (= Māthavās, Mādhavās), wird Vāsudeva ausdrücklich zugesprochen Bhagav. G. X, 37. —

A. W.



9/21-15. 20.

